Irénikon



TOME XXXI

1958

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

Imprimatur :

F. Toussaint, vic. gen.

Namurci, 15 mart. 1958.

Cum permissu superiorum.

Supplément à *Irénikon*, Tome XXXI, 1er Trimestre, 1958.

La Rédaction d'*Irénikon* a la douleur d'informer ses abonnés et lecteurs, et les amis du Monastère de Chevetogne, du décès du

R. P. DOM CLÉMENT LIALINE

survenu à Namur, des suites d'une grave opération, le 26 avril 1958.

Dom Lialine fut longtemps directeur de la Revue et s'était fait de nombreux amis dans le monde œcuménique.

Irénikon consacrera à sa mémoire un article dans le prochain fascicule.

IRÉNIKON

Tome XXXI 1er trimestre 1958

Éditorial

L'extension de la semaine de prières pour l'Unité est peut-être le principal phénomène à signaler en ce moment au point de vue unioniste. On en lira dans la chronique de ce fascicule les faits et les motifs. Dans les pays de langue française, on est d'accord pour reconnaître, parmi ces motifs, la propagation de la vie du P. Paul Couturier par le P. M. Villain, qui a atteint un très grand nombre de milieux, jusqu'ici encore peu touchés par le problème. Les anglicans vont même jusqu'à souhaiter que leurs évêques en prennent connaissance avant la prochaine conférence de Lambeth qui aura lieu en août cette année, et ils font des vœux pour qu'une traduction anglaise en paraisse bientôt.

*D'autre part, l'insistance que mettent les catholiques sur l'aspect de « retour » des dissidents à l'unité romaine, dans cette prière, froisse un certain nombre de milieux non catholiques, qui souhaitent que certaines nuances soient apportées à cette manière de voir, dont ils reconnaissent par ailleurs la sincérité. On pourra le constater à la lecture des pp. 78-80 de la chronique du présent fascicule (notamment de la lettre de Mgr Charrière). Les orthodoxes revendiquent, eux aussi, avec une nouvelle insistance (cfr la chronique du dernier fascicule d'*Irénikon*, p. 446-47), la possession de la véritable Église, qu'ils considèrent comme l'*Una Sancta*, dans le sillage de laquelle les autres groupements chrétiens retrouveront l'unité. Ce point de vue qui s'affirme ainsi de part et d'autre, est une*

question qu'il faut examiner, et nous comptons le faire dans un prochain fascicule.

Un conférencier de la dernière semaine de l'Unité avait pris comme thème : « L'Union des Églises, humainement impossible, divinement irrésistible », faisant valoir, comme argument principal à ce caractère irrésistible, la persévérance et la force de la prière de tous les chrétiens durant tous ces jours. Mais la prière doit aussi porter sur le maintien de cette grande intention à son véritable niveau. Il serait bien regrettable, en effet, que les fidèles aient à souffrir d'un trouble dans cette convergence commune.

La Bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament [1]

Considérons le rite de la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie tel qu'il est actuellement célébré dans l'Église orthodoxe ; demandons-nous dans quelle mesure ce rite peut être justifié par les données du Nouveau Testament, plus particulièrement des quatre évangiles. Cette question a sa raison d'être dans le fait qu'appartenant à l'office de la fête de l'Épiphanie, le rite dont il s'agit est étroitement lié au baptême de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui fait partie de l'histoire néo-testamentaire et dont les évangiles nous témoignent. La question posée pourrait être formulée avec plus de précision comme suit : le rite de l'Église orthodoxe de la bénédiction remonte-t-il dans son idée générale et dans ses détails, au témoignage évangélique ? On serait porté à répondre affirmativement. Voyons si, et dans quelle mesure, cette attente est confirmée par les faits.

L'analyse du rite, tel qu'il est pratiqué, y fait ressortir deux idées qui reviennent toujours : la première est celle de la bénédiction du Jourdain par le baptême du Seigneur, la deuxième est l'invocation de l'Esprit-Saint sur l'élément de l'eau.

La première idée est prédominante dans le prologue portant le nom de saint Sophrone de Jérusalem qui n'est pas reproduit dans les livres modernes russes, mais fait partie du Cérémonial grec. Elle y est exprimée par un jeu de mots grec : aujourd'hui

1. Cette étude, due à la plume de Mgr le Recteur de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, a été lue au Congrès liturgique de Saint-Serge, le 4 juillet 1957 (Cfr *Irénikon*, 1957, p. 455).

les νάματα (ondes) du Jourdain sont changées en ἰάματα (guérisons) par la présence du Seigneur. Cette idée de la force curative des eaux du Jourdain revient à maintes reprises, en termes différents et avec amplifications pittoresques. Mais elle n'est nullement limitée à ce prologue, et on la retrouve au centre du rite, aussi bien en russe qu'en grec. L'eau de l'Épiphanie acquiert cette force du Jourdain par l'invocation de l'Esprit-Saint.

Or cette conception de la bénédiction du Jourdain est complètement étrangère au Nouveau Testament.

En formulant cette thèse, je pense presque exclusivement aux évangiles synoptiques. Dans le quatrième évangile, le baptême de Jésus est sous-entendu, le témoignage de saint Jean-Baptiste y contient des allusions directes (1, 30-34). Mais l'évangéliste n'en donne pas le récit. Il est intéressant de noter que les trois mentions du Jourdain qu'on trouve dans l'évangile de saint Jean (1, 28 ; 3, 26 ; 10, 40) servent à désigner le pays « au-delà du Jourdain » comme lieu de séjour de saint Jean-Baptiste et de Jésus. Il n'y est pas question du baptême du Seigneur. Nous sommes donc limités pour celui-ci au témoignage des synoptiques. Mais il ne serait pas juste d'exagérer l'importance de cette lacune.

Autant qu'il nous paraît, l'héortologie orthodoxe, disons même dans un sens plus général, l'héortologie chrétienne, est déterminée par les données des synoptiques. Quelques exemples pourraient suffir à illustrer cette thèse.

Pour la fête de Noël, l'accent mis sur la naissance de Jésus à Bethléem est fondé sur le témoignage de *Mt* 2 et de *Lc* 2. Saint Jean n'en parle pas. On trouve chez lui tout au plus un écho des objections qui étaient opposées à l'origine galiléenne de Jésus (7, 41-42, cfr 1, 46). Si Jésus était le Christ, il *devrait* être né à Bethléem. Mais il n'est pas dit qu'il y fût né en réalité. Ce sont les deux synoptiques qui en parlent.

Ceci est tout aussi vrai du thème central de l'office de Noël, c'est-à-dire de la conception virginale, témoignée uniquement par *Mt* 1 et *Lc* 1. Ici encore un parallèle johannique fait défaut. Je me permets de l'affirmer, malgré le problème soulevé par le texte de *Jn* 1, 13 (*qui non ex sanguinibus ... sed ex Deo nati sunt*). Il y a une certaine tendance parmi les exégètes catho-

liques de langue française qui ont étudié ce texte [1] à donner la préférence à la leçon occidentale : « *qui ... natus est* », au lieu de : « *qui ... nati sunt* », ce qui permet d'y voir une allusion discrète à la conception virginale de Jésus. Mais je dois avouer qu'il m'est difficile d'accepter cette leçon. Les données textuelles sur lesquelles elle repose sont trop faibles. D'autre part, l'idée du salut conçu comme adoption qui est celle des anciens onciaux aussi bien que du *textus receptus*, s'accorde parfaitement avec la théologie johannique. Il s'agit d'un de ces cas où la critique externe et la critique interne se soutiennent mutuellement. Quant à la leçon occidentale, elle s'expliquerait par l'influence des synoptiques, par ces récits déjà cités de *Mt* 1 et *Lc* 1 que la tradition héortologique s'est appropriés. Serait-il déraisonnable de supposer que c'est précisément par la voie de cette tradition que le témoignage synoptique a influé sur l'évolution du texte johannique ? Quoi qu'il en soit, la conception virginale qui est le thème central de l'office de Noël remonte elle aussi à la tradition synoptique, et la variante de *Jn* 1, 13, qui a attiré notre attention, témoigne de la force de cette tradition.

Pour ne pas limiter nos observations à la fête de Noël, il faut constater que la fête de la Purification (en Orient : Ὑπαπαντή, *Srětenie*, littéralement : rencontre) et celle de l'Annonciation font partie uniquement de la tradition synoptique, et que leurs dates sont établies dans le calendrier chrétien en partant de la date de Noël à l'aide des données synoptiques (cf. *Lc* 2, 22 sv ; 1, 26 sv). C'est encore une fois le récit de saint Luc dans *Actes* 1 (cf. v. 3) qui a permis de fixer la date de l'Ascension par rapport à celle de Pâques. Quant à la fête de la Transfiguration, attestée par les trois synoptiques (*Mt* 17, *Mc* 9, *Lc* 9), elle ne figure pas dans le quatrième évangile, et la date du 6 août, quelle que fût son origine, s'accorde avec les données générales de la chronologie synoptique.

Ces observations me paraissent suffisantes pour rendre probable notre thèse que l'héortologie chrétienne dépend de la

1. Cf. F. M. BRAUN, *Qui ex Deo natus est* (Jean 1, 13), dans *Aux sources de la tradition chrétienne*. Mélanges Goguel, Neuchâtel-Paris, 1950, pp. 11-31. Je sais qu'une autorité comme Mgr Charue accepte aussi cette variante.

tradition synoptique. Par conséquent, le silence de saint Jean sur tel ou tel événement évangélique célébré comme fête par l'Église n'affaiblit pas la valeur du témoignage synoptique. En matière d'héortologie, celui-ci est indépendant de saint Jean. C'est donc vers ce témoignage synoptique du baptême de Jésus-Christ que nous devons nous tourner.

La première observation que nous faisons en lisant les trois rapports (*Mt* 3, 13-17; *Mc* 1, 9-11; *Lc* 3, 21-22) a une valeur négative. Comme nous l'avons déjà dit, toute mention de la bénédiction du Jourdain fait défaut. Plus encore. Il a été dit aussi que dans le rite orthodoxe l'eau de l'Épiphanie acquiert cette force du Jourdain par l'invocation du Saint-Esprit. Or, dans le récit synoptique, où il s'agit précisément du baptême du Seigneur dans le Jourdain, l'Esprit-Saint descend sur Jésus et non pas sur le Jourdain. Toute possibilité d'un malentendu quelconque est expressément exclue. Dans *Mc* 1, 10, l'Esprit descend sur Jésus, lorsqu'il *sortait* de l'eau. Cette traduction du participe présent ἀναβαίνων que propose Crampon nous paraît plus exacte que celle de D. Bernard Botte : « Dès qu'il sortit de l'eau ». Cette dernière répond à la situation de Matthieu (3, 16) et de Luc (3, 22). C'est d'après le témoignage concordant de Matthieu et de Luc que l'Esprit descendit sur Jésus quand il était déjà sorti de l'eau. De toute façon, que ce soit au moment où Jésus sortait de l'eau, ou lorsqu'il était déjà sorti, les trois synoptiques sont d'accord sur le point capital que l'Esprit-Saint est descendu sur Jésus et non pas sur le Jourdain.

Cet accord ne peut être purement occasionnel. Le baptême de Jean administré dans le Jourdain était un baptême d'eau. Or, le baptême qu'opérera Jésus est formellement opposé au baptême d'eau, en tant que baptême de l'Esprit. Sur ce point encore, les trois synoptiques coïncident (cf. *Mt* 3, 11 ; *Mc* 1, 8; *Lc* 3, 16). Loin de descendre sur le Jourdain, l'Esprit, dans le témoignage synoptique, est opposé à l'eau. Cette opposition revient au quatrième évangile (1, 33) dans le témoignage de saint Jean-Baptiste.

Nous arrivons à une conclusion inattendue. Non seulement la tradition synoptique ne contient pas l'idée de la bénédiction du Jourdain. Il s'agit plus que d'un fait. Il s'agit d'une impos-

sibilité de principe. Dans la tradition synoptique, qui est soutenue par le quatrième évangile, l'Esprit-Saint, opposé à l'eau du baptême de Jean, *ne pouvait pas* descendre sur le Jourdain.

La première réponse à la question que nous avons posée est donc purement négative. L'idée de la bénédiction du Jourdain qui est si fortement accentuée dans notre rite, n'a pas d'appui dans le Nouveau Testament. Bien au contraire, elle est en opposition formelle avec le témoignage synoptique.

Nous devons nous contenter de cette constatation négative. C'est à l'historien de la liturgie d'intervenir ici et de chercher les origines de cette idée. On est tenté d'y voir une confirmation de l'opinion des liturgistes qui fait remonter ce rite à Jérusalem [1]. Ne s'agit-il pas d'une tradition locale, et d'une simple déduction, dans cette tradition locale, du fait historique que le baptême de Jésus l'a fait entrer dans les eaux du Jourdain ? Nous ne dirons rien de plus. Toute tentative de répondre à cette question nous ferait sortir des limites que nous nous sommes posées.

* * *

Mais la bénédiction du Jourdain n'est pas la seule idée de notre rite. Nous avons vu que l'invocation de l'Esprit-Saint sur l'élément de l'eau n'est pas moins soulignée. On se demande si celle-ci a ses racines dans le Nouveau Testament.

Après ce qui vient d'être dit, il est permis d'affirmer qu'elle est étrangère au récit synoptique du baptême de Jésus. Mais le thème biblique de l'eau par rapport à l'Esprit n'est nullement épuisé par cette opposition. Il existe au sein de l'Écriture un autre courant qui rapproche la notion de l'eau de la notion de l'Esprit. Ce courant remonte aux sources mêmes de la Révélation scripturaire.

N'oublions pas que dans le récit de la création, « ... la terre était informe et vide, et les ténèbres étaient à la surface de l'abîme et l'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux » (*Gen.* I, 2). — Cette image pose plusieurs problèmes de grande importance. On peut se demander si elle ne reflète pas la conception

1. Cf. H. Leclercq, *Épiphanie*, dans DAL, V, I 200.

de l'eau comme élément primordial du monde qui, dans un milieu totalement différent, fut enseignée à l'aube de la philosophie grecque par Thalès de Milet. Il est intéressant de constater qu'elle semble renaître quelques siècles plus tard dans un des derniers écrits de la Bible, la IIe Épître de saint Pierre (3, 5) : « ...il y avait jadis des cieux et une terre formée de l'eau et au moyen de l'eau par la parole de Dieu ». L'écrit est énigmatique à beaucoup de points de vue, mais le rapprochement dont il s'agit acquiert toute son importance, si nous sommes autorisés à rechercher les destinataires de l'épître sur le sol de l'Asie Mineure, là précisément où avait enseigné Thalès.

Mais ce qui nous intéresse actuellement, ce n'est pas la conception de l'eau comme élément primordial du monde, mais l'action de l'Esprit sur l'eau. Il est difficile de nier que celle-ci ne puisse être éliminée de l'image de la Genèse.

Nous sommes surpris de la retrouver à la même époque, au soir de l'âge apostolique et dans les mêmes pays de l'Asie Mineure, aussi bien dans les milieux hérétiques qu'orthodoxes. Je pense à l'hérésie de Cérinthe et à la polémique de saint Jean contre ses adhérents.

A la lumière des témoignages patristiques [1], la déclaration de *I Jean* 5, 6 contient une allusion absolument transparente à l'hérésie de Cérinthe qui affirmait que le Christ, qu'il ne distinguait pas de l'Esprit, était descendu sur Jésus lors de son baptême et l'avait abandonné au moment de sa Passion. Venu « par l'eau », Jésus, selon Cérinthe, ne serait pas venu « par le sang ». C'est à cette négation que saint Jean oppose son enseignement positif. Jésus Christ est venu non seulement dans l'eau, mais tout aussi bien dans le sang, qui est un des termes johanniques pour désigner l'unité inséparable de la Passion et de la Résurrection de Jésus. Quant à l'Esprit, il est distingué du Christ et en est le témoin. Il est très probable que ce triple témoignage de l'Esprit : par l'eau, par le sang et directement dans l'Église, est développé par le même auteur inspiré dans le quatrième évangile, comme nous nous sommes efforcé de

1. Cf. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, 26 ; III, 3, 11. ÉPIPHANE, *Adv. Haer.*, Hér. 28.

le démontrer ailleurs[1]. Ce développement le fait passer inévitablement de la polémique à l'enseignement positif, qui sont parfois étroitement entremêlés. Saint Jean ne se contente pas de juxtaposer le témoignage de l'Esprit par le sang et son témoignage par l'eau. Il s'efforce de montrer que le témoignage par l'eau cède sa place à celui par le sang. S'étant engagé dans cette voie, il est amené inévitablement à minimiser le ministère de saint Jean-Baptiste. Cette tendance, encore latente dans les évangiles synoptiques, attire l'attention du lecteur du quatrième évangile dès le Prologue. C'est très probablement pour cette raison que le quatrième évangéliste ne reproduit pas le récit du Baptême de Jésus et, comme il a été dit déjà, ne parle du Jourdain que dans le sens géographique de ce terme. Dans cet aspect négatif, l'Esprit est opposé à l'eau dans le quatrième Évangile tout aussi bien que dans les synoptiques. Reportons-nous au texte johannique 1, 33 qui fut déjà cité. L'eau dont il s'agit dans ce texte revient dans l'eau des ablutions et des rites de l'Ancien Testament. C'est l'eau de Cana, transformée en vin (2, 1-11), l'eau de Béthesda (5, 1 sv.), l'eau de Siloé (9, 7), les eaux d'Énon près de Salim (3, 23). Partout il s'agit de l'ancienne économie qui cède sa place au Nouvel Éon, et tout au plus, le préfigure. Suivant cet aspect, l'Esprit porte son témoignage par l'eau. Mais ce témoignage est négatif. L'eau est le symbole de l'économie qui est condamnée à disparaître. Cet aspect de l'eau est totalement différent de la conception que nous trouvons au début de la Genèse.

* * *

Mais ce n'est pas uniquement sous cet aspect négatif que saint Jean emploie l'image de l'eau. En passant de la polémique à l'enseignement positif, il donne au symbole de l'eau sa valeur positive. Et c'est précisément sur cette valeur positive que nous devons concentrer notre attention. Il est plus que possible

1. « *Par l'eau, par le sang et par l'Esprit*, Contribution à l'interprétation de l'évangile selon saint Jean », Thèse de Doctorat. Paris, 1946 (en russe, manuscrit).

qu'elle n'était pas étrangère au substrat de la doctrine de Cérinthe lui-même. Mais sur ce sujet, dans l'état actuel de nos sources, il nous est impossible d'arriver à des résultats concrets. Quant à saint Jean, un enseignement positif concernant les notions de l'eau et de l'Esprit peut être facilement dégagé de ses écrits faisant partie du Nouveau Testament.

Les deux notions sont rapprochées dans l'entretien de Jésus avec Nicodème. Pour répondre à la mésinterprétation de Nicodème, le Seigneur explique la naissance *ἄνωθεν* — nouvelle naissance ou naissance d'en-haut — comme une naissance de l'eau et de l'Esprit (3, 3-5). Il est hors de doute que l'évangéliste voyait dans cette parole énigmatique qui dépassait toujours l'intelligence de Nicodème, une allusion au baptême. Nous ne sommes pas obligés d'entrer dans une analyse détaillée de la notion de l'Esprit : s'il s'agit de la Personne divine de l'Esprit, ou uniquement de ses dons. En fin de compte, l'activité personnelle de l'hypostase divine est clairement sous-entendue dans cet entretien dogmatique. Et il est tout aussi clair que dans ce cas il n'existe pas d'opposition entre l'Esprit et l'eau. Le principe actif c'est l'Esprit, mais l'eau est l'instrument de l'Esprit. Elle l'est dans le baptême. Elle le serait aussi dans la bénédiction de l'Épiphanie.

Mais il nous est permis de faire un pas de plus. Dans toute une série de textes johanniques appartenant à l'enseignement sur l'Esprit, il est question de l'eau comme porteur de vie. La formule n'est pas identique dans l'Apocalypse et l'Évangile. Dans l'Apocalypse c'est *τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς*, ou *ὕδωρ ζωῆς* : l'eau de la vie, ou eau de vie (21, 6 ; 22, 1, 17, cf. encore 7, 17). Dans l'Évangile c'est *ὕδωρ ζῶν* : l'eau vive (4, 10 ; 7, 38). Les interprètes sont d'accord pour dire que dans les deux groupes de textes il s'agit de l'Esprit et, pour la plupart, ils ne voient pas de différence entre l'eau de la vie et l'eau vive. Ils rapportent les deux images à l'hypostase divine du Saint-Esprit. On tire même un argument en faveur du *Filioque* de ce trait que, dans *Apoc.* 22, 1, « un fleuve de l'eau de la vie ... procède du trône de Dieu et de l'Agneau ». Autrefois nous avons aussi payé notre tribut à cette façon d'interpréter les deux formules, mais nous n'y insisterons plus. Il est clair que dans les deux groupes de textes il s'agit

de l'Esprit, et que les dons de l'Esprit supposent — dans ces textes aussi bien que dans l'entretien avec Nicodème — l'activité de la Personne divine. Mais si la différence de terminologie nous incline à penser à une différence de notion, c'est sûrement l'eau vive de l'Évangile qui désignerait la Personne. L'évangéliste le dit expressément dans sa note de 7, 39.

La traduction « eau vive » est inévitablement défectueuse ici. La même chose s'est produite dans d'autres langues aussi, par exemple en russe. L'original grec n'a pas d'adjectif, mais un participe : ὕδωρ ζῶν, « eau vivante », et non « eau vive ». C'est le même participe qui est appliqué à Dieu, et ceci depuis les Septante (*IV Rois* 19, 4, 16 ; *Isaie* 38, 4, 17 ; *Osée* 2, 1). Les textes néo-testamentaires sont plus nombreux encore. Je ne citerai que la confession de saint Pierre (*Mt* 16, 16), la question du grand prêtre (*Mt* 26, 63) et « l'Église du Dieu Vivant » dans *I Tim.* 3, 15. Mais il y en a beaucoup d'autres encore (cf. *II Cor.* 3, 3 ; 6, 16 ; *I Thess.* 1, 9 ; *I Tim.* 4, 10 ; *Hébr.* 3, 12 ; 9, 14 ; 10, 31 ; 12, 22 ; *Apoc.* 7, 2). Dans l'évangile de saint Jean il s'agit du ζῶν πατήρ de 6, 57 : le « Père Vivant », ou le « Père qui est vivant », des traductions françaises. Dans tous ces cas on signifie une personne. Celui qui vit est un être personnel [1].

Nous pourrions ajouter entre parenthèses que cet ensemble de textes projette une lumière sur le texte connu de *Hébr.* 4, 12 : *Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* ... (« Vivante, en effet, est la parole de Dieu ... » d'après la traduction du Père Spicq). Avec la totalité des exégètes contemporains, nous nous refusions aussi d'interpréter ce λόγος dans le sens hypostatique. Le magnifique chiasme que ce début forme avec la fin de la phrase : πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος (v. 13), si souvent méconnu par les traducteurs et interprètes (Spicq traduit : « Celui à qui nous devrons rendre compte »), semblerait justifier notre interprétation. Or, après les rapprochements que nous venons de faire, elle ne nous semble plus aussi certaine qu'autrefois. Le λόγος vit, lui aussi ... Nous ne sommes pas si loin du Prologue johannique.

1. Je me demanderais même si cette expression ὕδωρ ζῶν appliquée dans les Septante à l'eau courante (Gen. 26, 19 ; Lev. 14, 5-6; Nomb. 19, 17 ; Cant. 4, 15) ne suppose pas une certaine personnification de celle-ci.

De toute façon, le ὕδωρ ζῶν du quatrième Évangile est un être vivant. Il y a plus qu'un rapprochement entre les notions de l'eau et de l'Esprit. L'eau est l'image même de l'Esprit. L'eau peut être l'instrument de l'Esprit dans le baptême et, ajoutons, le rite de l'Épiphanie, parce qu'elle est l'image de l'Esprit. Ce développement dogmatique remonte à la conception de la Genèse et la dépasse.

Une analyse détaillée du quatrième Évangile nous montre que ce développement n'est nullement limité aux textes précités.

* * *

Il est universellement reconnu que les discours et les entretiens dogmatiques du quatrième Évangile se rattachent à des signes qui, sans leur dénier une valeur historique, doivent être interprétés comme des actes symboliques quelquefois résumant (cfr. 4, 46-54), mais pour la plupart du temps introduisant l'enseignement dogmatique : tels la guérison du malade de Béthesda (ch. 5), la multiplication des pains (ch. 6), et — j'ajouterai encore — le lavement des pieds (ch. 13). Celui-ci n'est certainement pas un miracle, mais dans le tissu de l'Évangile, il a aussi sa place comme un acte symbolique introduisant les derniers Discours (13, 31-16). En ce sens, il est aussi un signe qui exprime déjà d'une manière symbolique les idées maîtresses des discours : l'initiation des disciples à la Passion et à la Gloire de Jésus et le commandement d'amour. L'enseignement doctrinal dépasse ordinairement les limites du signe qui l'introduit. Il suffit de citer le dogme de l'Eucharistie développé dans le ch. 6 en partant de la multiplication des pains. Et néanmoins il ne peut être entièrement séparé du symbole. Or, la promesse de l'Esprit qui revient quatre fois dans les derniers discours et en est aussi une des idées maîtresses, nous paraît à première vue complètement étrangère au symbole du lavement des pieds. Si cette impression était justifiée, il s'agirait d'un cas unique dans le quatrième Évangile. L'est-elle en effet ? On se demande quelle est la signification de l'eau dans le signe du lavement. Vu que le lavement des pieds ne faisait pas partie intégrale du rituel pas-

cal [1], il ne s'agit pas de l'eau de l'Ancien Testament. D'autre part, le lavement des pieds n'était pas non plus le seul moyen symbolique qui pouvait exprimer l'initiation des disciples à la Passion et à la Gloire de Jésus et le commandement d'amour. Mais nous venons de voir que dans 4, 10 et 7, 38, l'eau est l'image de l'Esprit. En lui attribuant la même signification dans le lavement des pieds, nous découvrons dans le signe un point de départ pour l'enseignement sur l'Esprit dans les derniers discours. Si nous ne le faisons pas, l'enseignement restera suspendu en l'air, et l'usage de l'eau dans le signe du lavement des pieds sera sans explication.

Pour en finir, que signifie, dans 6, 35, la soif étanchée à jamais ? N'est-ce pas une allusion de plus à l'eau de l'Esprit ?

De toute façon nous sommes arrivés à un résultat positif. C'est uniquement dans sa signification négative que l'eau est pour saint Jean le symbole de l'Ancienne Alliance, qui est condamnée à disparaître. Dans sa signification positive, l'eau est l'image de l'Esprit. La tradition liturgique n'a pas oublié cette signification. Pensons seulement au motif de l'eau dans l'office orthodoxe de la Pentecôte. Nous avons souligné déjà l'importance de l'eau comme instrument de l'Esprit dans le baptême chrétien. C'est sur ce plan, et uniquement sur ce plan, que s'explique l'invocation de l'Esprit-Saint sur l'élément de l'eau dans la bénédiction de l'Épiphanie.

Si l'eau est l'image de l'Esprit, c'est qu'il existe une parenté entre l'eau et l'Esprit. Dans la bénédiction de l'eau, celle-ci reçoit une empreinte de l'Esprit qui la rend source de vie. Sous cet aspect, la bénédiction de l'Épiphanie se résume dans l'idiomèle qui conclut le rite. Il est vrai que cet idiomèle contient au début la mention obligatoire du Jourdain, mais il se termine par l'appel : « Puisons l'eau avec joie, frères, car la grâce de l'Esprit est administrée invisiblement à ceux qui puisent avec foi, de la part du Christ, Dieu et Sauveur de nos âmes ». Limitée à cet appel, la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie est parfaitement fidèle au Nouveau Testament, plus précisément à la tradition johannique au sein du Nouveau Testament.

1. Cf. par exemple R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 1e éd., Göttingen, 1941, p. 354, note 2.

* * *

Mais nous nous attendons ici à une objection. Est-il permis d'affirmer ce rapport unique entre l'Esprit et l'eau, si nous prenons en considération que dans le Cérémonial orthodoxe la formule de l'invocation de l'Esprit prononcée sur l'eau, se retrouve également dans d'autres rites (par exemple dans la bénédiction de l'huile du Sacrement de l'onction) ? Pour y répondre ce serait à nous de poser aux liturgistes une question : quelle est la date de ces rites et ne s'agit-il pas de l'extension d'un usage, limité, dans ses origines, à la bénédiction de l'eau ?

Et nous citerons par contre un autre rite de l'Église orthodoxe qui semble témoigner de cette perpétuité de la tradition johannique dans notre liturgie. Il s'agit du lavement des pieds qui constitue une partie facultative de l'office de Jeudi-Saint.

Il existe tout d'abord une contradiction flagrante entre le rite et le récit évangélique. Celui-ci souligne avec force que la purification des disciples n'est pas le but de l'ablution (13, 10) : l'unique exception que le Seigneur admet, ce sont les pieds. Or, il ne manque pas d'intérêt de remarquer que quelques vieux témoins, dont le Sinaïticus, omettent les mots *εἰ μὴ τοὺς πόδας*, « sinon les pieds ». Ce témoignage n'est pas assez fort pour les faire retrancher du texte, comme le fait Tischendorf, s'appuyant comme d'habitude sur le Sinaïticus. Mais leur omission prouve qu'il y avait dans l'antiquité des lecteurs de l'Évangile qui n'attribuaient pas au lavement des pieds la force purificatrice, même dans ce sens très limité. Ils n'y voyaient, très sûrement et à bon droit, que ce « signe » dont nous avons déjà parlé. Or, dans le rite orthodoxe, le but du lavement est justement la purification de ceux sur lesquels il est administré. Ce motif de purification revient à maintes reprises dans les prières du rituel. On peut même dire qu'il constitue le nerf du rite. La contradiction entre le rite et le récit évangélique ne pourrait être plus flagrante. Elle est plus prononcée que celle que nous avons observée entre la bénédiction du Jourdain et le récit synoptique du baptême de Jésus.

Mais alors, d'où pourrait venir cet accent sur la purification qui constitue l'essence même du rite du lavement des pieds ? Nous ne voyons qu'une seule explication : c'est le rapprochement johannique de l'eau et de l'Esprit. Nous l'avons d'ailleurs supposé sous-jacent dans le signe évangélique introduisant les derniers discours. C'est dans l'eau du lavement des pieds que nous avons discerné le point de départ de l'enseignement sur l'Esprit de *Jn* 14-16. Dans cette interprétation, l'action purifiante de l'eau est attribuée à la force de l'Esprit-Saint. Il est hautement significatif de constater que nous retrouvons dans une des prières du lavement des pieds la bénédiction de ceux-ci par l'Esprit-Saint, invoqué selon la formule stéréotypée dont il fut déjà question. Une autre fois est implorée « l'invisible venue du Très Saint-Esprit ».

Cette fois encore, nous ne posons pas la question des origines. D'où provient le rite du lavement des pieds et quel est son âge ? La seule chose que nous voudrions affirmer, c'est que indépendamment de ses origines, il peut être compris uniquement à la lumière de la tradition johannique, considérée non pas à sa surface, mais dans ses profondeurs. A la surface le récit johannique du lavement des pieds ne peut justifier le rite dont il s'agit. Mais dans ses profondeurs il témoigne de l'Esprit purifiant et vivifiant. Et c'est la purification par l'Esprit qui est le sens du rite.

Ce cas n'est pas unique. Et nous revenons ici à l'héortologie orthodoxe. Dans l'histoire évangélique, l'onction de Béthanie (*Jn* 12, 1-11), suivie de l'entrée de Jésus à Jérusalem (vv. 12 sv), est séparée de la Résurrection de Lazare (11, 1-53) par le séjour de Jésus à Ephraïm aux confins du désert (11, 54 sv) d'une durée plus ou moins prolongée. Or, dans le calendrier orthodoxe, cette durée est réduite à néant. Le samedi de Lazare est suivi immédiatement du dimanche des Rameaux. La chronologie évangélique est bouleversée. Mais l'unité profonde du signe de Lazare d'une part et de l'onction et de l'entrée triomphale de l'autre, si importante pour saint Jean, est soulignée avec force. En sacrifiant la chronologie, le Cérémonial orthodoxe fait ressortir ce qui est essentiel.

* * *

Ce qui vient d'être dit permettrait peut-être de préciser la part qui revient à la tradition synoptique et à la tradition johannique dans l'héortologie chrétienne. Ce qui fut souligné au début garde sa valeur pour le cadre général de l'héortologie. Dans ses grandes lignes le calendrier chrétien repose sur la tradition synoptique. Nous n'avons pas besoin de revenir aux exemples cités. Mais là où l'héortologie orthodoxe s'efforce de pénétrer jusqu'au fond des choses, elle dépend de saint Jean. Plus encore : dans l'évangile johannique lui-même elle oppose le fond à la surface et sacrifie la surface au profit du fond.

Les exemples que nous avons cités prouvent que cette tradition johannique est restée vivante dans l'Église orthodoxe. Ceci est la conclusion générale de notre étude, peut-être trop spéciale, du rite de la bénédiction de l'eau. Nettement opposé à la tradition synoptique, qui n'est pas non plus étrangère à saint Jean, il reste fidèle à celle de saint Jean dans ses profondeurs dernières.

† Évêque CASSIEN.

Le symbolisme eschatologique de la Fête des Tabernacles

Le Nouveau Testament n'est pas la destruction, mais l'accomplissement de l'Ancien. Il n'y a pas de plus remarquable exemple de ce principe que celui des fêtes liturgiques. Les grandes solennités du judaïsme, Pâque et la Pentecôte, sont restées celles du christianisme, en se chargeant seulement d'un sens nouveau. Il y a pourtant une exception au moins apparente à cette loi, celle de la fête des Tabernacles, la Scénopégie des LXX, qui avait lieu en septembre-octobre. Il n'en subsiste qu'un vestige, la lecture du texte du *Lévitique*, qui la concerne, le samedi des Quatre-Temps de septembre. Nous nous sommes demandé ailleurs si la fête n'a pas cependant laissé de traces dans la liturgie et l'exégèse chrétienne [1]. Mais d'abord nous avons à nous demander la signification qu'elle revêtait au temps du Christ dans le judaïsme.

* * *

La première origine de la fête des Tabernacles est à chercher dans le cycle des fêtes saisonnières. Elle est la fête des vendanges, comme la Pentecôte était celle de la moisson [2]. Le texte même du *Lévitique* qui en prescrit la célébration l'indique (23, 39). Philon souligne aussi cet aspect (*Spec. leg.*, II, 204). C'est à cette fête saisonnière que se rattachent les rites caractéristiques de la fête : l'habitation dans les huttes (*σκηναί*) construites de branchages, pendant sept jours, les libations d'eau destinées

1. *Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), p. 114-136 ; *La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique* dans *Stud. Patrist.*, I, Berlin, 1957, pp. 262-279 ; *Bible et Liturgie*, 2e éd., 1951, p. 449-469.
2. PEDERSEN, *Israël*, II, pp. 418-425.

à obtenir la pluie, la procession autour de l'autel le huitième jour, où l'on tenait d'une main le bouquet (*lulab*), fait de trois espèces de rameaux, saule, myrte et palme, et de l'autre un fruit de citronnier (*etrog*) [1].

Mais, comme pour les autres fêtes, qui ont même origine, la pensée juive a inscrit le souvenir d'un événement historique de son histoire dans le cadre cyclique de la fête saisonnière. Ainsi Pâque, fête des premiers épis et des pains azymes, est devenue la fête des premiers-nés épargnés (*passah*) par l'Ange exterminateur. La Pentecôte est associée à la communication de la Loi sur le Sinaï. Ainsi en est-il de la fête des Tabernacles. Déjà le *Lévitique* explique qu'elle est destinée à rappeler aux Juifs le souvenir de leur séjour dans les tentes (σκηναί) du désert au temps de l'Exode (23, 43). Cette interprétation se rattache à la tradition sacerdotale. Elle se retrouvera chez Philon (*Spec. leg.*, II, 207), dans la tradition rabbinique [2], chez les Pères de l'Église [3].

Mais à partir des Prophètes et surtout dans la période post-exilique, les événements passés de l'histoire d'Israël, et en particulier de l'Exode, ne sont rappelés que pour entretenir l'espérance du peuple dans les événements futurs où la puissance de Yahweh se manifestera de façon plus éclatante encore en faveur des siens. Les événements de l'Exode deviennent la figure des réalités eschatologiques. C'est le fondement de la typologie. Ceci est vrai de la Pâque et de la Sortie d'Égypte. Elles apparaissent comme la figure de la délivrance eschatologique du peuple de Dieu. Or ceci est vrai de façon éminente pour la Fête des Tabernacles. Elle prend plus que toute autre fête une signification eschatologique. Peut-être peut-on en trouver une raison dans un trait que nous indique Philon, qu'elle termine le cycle agraire de l'année (*Spec. leg.*, II, 204) [4].

1. Voir Strack-Billerbeck, II, pp. 774-812.
2. *Id.*, II, 778.
3. Théodoret, *Quaest. Ex.*, 54 ; *P. G.*, 80, 276 B-C ; Jérome, *In Zach.*, 3, 14 ; *P. L.*, 25, 1536.
4. Dans le calendrier ancien elle coïncidait avec la fin de l'année (*Ex.*, 23, 16 ; *Deut.*, 16, 16. Voir E. Auerbach, *Die Feste im Alten Israel*, *VT*, 8 (1958), p. 11).

Mais il y a une raison plus ancienne et plus profonde. La fête semble en effet avoir un lien très spécial avec les espérances messianiques. Les origines de ce lien sont obscures. Mais il semble bien que la Fête des Tabernacles serait en relation avec la fête annuelle de l'instauration royale, telle que nous la trouvons au second millénaire dans le Proche-Orient. C'est cette fête dont les débris désintégrés subsisteraient dans les trois grandes fêtes juives de Tishri : Rosh ha-shana, Kippur et Sukkoth (σκηναί) [1]. Cette fête aurait pris dans le judaïsme un caractère messianique, c'est-à-dire aurait été mise en relation avec l'attente du roi à venir. Il ne s'agit pas ici de l'origine première de la fête, qui semble se rattacher aux rites saisonniers, mais d'une transformation qu'elle aurait subie à l'époque royale et qui y aurait introduit des éléments nouveaux.

Il est sûr en tous cas que plusieurs textes nous attestent l'importance prise par la fête dans le judaïsme postexilien en relation avec l'attente méssianique. Le premier est le chapitre final de *Zacharie*. On y voit d'abord Yahweh « poser ses pieds sur le Mont des Oliviers qui fait face à Jérusalem du côté de l'Orient » (14, 4). Puis il est dit que « des eaux vives sortiront de Jérusalem » (14, 8). Mais surtout nous y voyons « toutes les nations monter à Jérusalem pour célébrer la Fête des Tabernacles » (14, 16). Ainsi la Fête des Tabernacles apparaît comme une figure du royaume messianique. Les deux autres traits semblent s'y rapporter. L'effusion d'eaux vives est en relation avec les rites de la fête et le Mont des Oliviers est le lieu où l'on dressait les huttes [2]. Ce dernier point ne sera pas sans intérêt, quand nous aurons à rapprocher l'entrée de Jésus à Jérusalem, venant du Mont des Oliviers, et la Fête des Tabernacles.

Par ailleurs nous possédons un psaume qui appartient à la liturgie postexilienne de la Fête et dont le caractère messianique est évident : c'est le *Psaume* 117. Il était chanté durant la procession solennelle où le huitième jour les Juifs circulaient autour de l'autel en portant le *lulab*. C'est à cette procession

1. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, 1947, pp. 75-80.
2. Voir *Néhémie*, VIII, 15 : « Allez sur la montagne et emportez des branches pour faire les tabernacles ».

que fait allusion le verset : « *Constituite diem solemnem* in condensis *usque ad cornu altaris* ». Or ce psaume désigne le Messie comme celui qui doit venir : « *Benedictus qui venit in nomine Domini* ». Et il appelle sa venue par le cri de l'*Hosanna* : « *O Domine salvum me fac* ». Le psaume contient également un autre texte messianique que le Nouveau Testament appliquera au Christ. C'est le verset : « La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue la pierre angulaire » (117, 22). Tous ces passages nous montrent que la liturgie des Tabernacles était un lieu privilégié de l'attente messianique.

Cette interprétation messianique de la fête s'est continuée dans le judaïsme jusque dans les premiers siècles chrétiens. Saint Jérôme, commentant *Zach.*, 14, 16, expose que les Juifs voient dans la Fête des Tabernacles, « par une fallacieuse espérance, la figure des choses qui arriveront dans le règne millénaire » (3, 14 ; *P. L.*, 25, 1536 A). De même interprètent-ils également l'effusion d'eaux vives et la reconstruction de Jérusalem (1529 A-C). Ainsi pour les Juifs les festivités des Tabernacles où chacun mangeait et buvait avec sa famille dans sa hutte ornée de branches variées apparaissaient comme une préfiguration des joies matérielles dans le royaume messianique. Les espérances messianiques qu'entretenait la fête peuvent nous expliquer qu'elle ait été l'occasion d'une certaine agitation politique et que les Pères de l'Église mettent particulièrement les chrétiens en garde contre elle [1].

Mais le texte de Jérôme a un autre intérêt, celui de mettre la fête en relation avec les mille ans. Nous savons en effet que l'expression a une signification paradisiaque. Mille ans est l'âge qu'aurait vécu Adam s'il était resté fidèle et que ses descendants n'ont plus jamais atteint à cause du péché originel [2]. Ainsi la Fête des Tabernacles se charge d'un nouveau symbolisme, que nous retrouverons plus loin chez les Pères et qui nous est attesté par ailleurs dans le judaïsme. Son cadre arborescent évoque le jardin originel. Ses festivités annoncent l'abondance matérielle du règne messianique. Jérusalem restaurée est le

1. Voir M. SIMON, *Verus Israël*, 1948, p. 338.
2. Voir Jean DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, 1958, pp. 353-359.

Paradis retrouvé. L'eau vive est celle de la source paradisiaque qui se répand dans les quatre directions. L'*etrog* porté à la main est le symbole du fruit de l'arbre de vie (Jérome, *loc. cit.*, 1357 A). On sait d'ailleurs combien thèmes messianiques et thèmes paradisiaques sont unis dans le judaïsme.

Que Jérôme témoigne ici d'une tradition ancienne, nous en avons la preuve dans le fait que cette interprétation millénariste de la Fête des Tabernacles se trouve déjà chez Méthode. Celui-ci interprétant dans un sens eschatologique la sortie d'Égypte, écrit : « M'étant mis en route, moi aussi, et étant sorti de l'Égypte de cette vie, je parviens d'abord à la résurrection, à la vraie Fête des Tabernacles. Là, ayant construit mon tabernacle le premier jour de la fête, celui du jugement, je célèbre la fête avec le Christ pendant le millénaire du repos, appelé les sept jours, le vrai sabbat. Ensuite je me mets en route vers la terre de la promesse, les cieux » (*Conv.*, IX, 5 ; GCS, 120). La Fête des Tabernacles signifie donc le règne terrestre du Messie, avant la vie éternelle. L'intérêt de ce texte est qu'il nous montre que cette conception millénariste de la fête existait aussi chez certains chrétiens, comme d'ailleurs Jérôme le déclare (1529 A). On sait par ailleurs que Méthode se rattache à la théologie asiate. Or c'est dans celle-ci, dans l'*Apocalypse* de Jean et chez Papias, qu'apparaît le millénaire en même temps que la première symbolique eschatologique chrétienne des Tabernacles. Les chrétiens la tenaient des Juifs. Et ceci nous permet donc de remonter pour ceux-ci aux temps apostoliques.

D'ailleurs les données archéologiques juives nous apportent de ceci une confirmation décisive. Il suffit de lire l'ouvrage de Erwin Goodenough [1] sur le symbolisme juif à l'époque gréco-romaine pour constater que les thèmes les plus fréquemment représentés sont en relation avec la Fête des Tabernacles. Ceci est évident pour le *lulab* et l'*etrog*. Mais la question peut se poser aussi pour la *menorah*. On sait que la Fête des Tabernacles était une fête des lumières. Le *sophar* se rattache à la fête de *Rosh ha-shana*, qui fait partie du même cycle. De même aussi le sacrifice d'Isaac. Par ailleurs ces symboles sont en relation avec

1. *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, 6 vol. New-York, 1953-1956.

l'espérance eschatologique, au moins pour une part. Cette espérance est-elle messianique ou porte-t-elle sur l'au-delà, c'est une question que nous aborderons plus loin en traitant du sens de ces différents symboles.

Un cas particulièrement intéressant est celui de la synagogue de Dûra-Europos. Plusieurs des fresques qu'elle contient ont été mises en relation avec la Fête des Tabernacles. Ainsi pour la fresque W B 1, selon du Mesnil du Buisson. Mais cette opinion ne semble pas pouvoir être retenue [1]. Par contre Kraeling estime que S B 1, qui représente la dédicace du Temple, emprunte des traits à la Fête des Tabernacles. Aussi bien la Dédicace du Temple sous Salomon avait-elle eu lieu effectivement au cours de la fête. Un trait intéressant est la présence d'enfants, que nous retrouvons dans l'entrée du Christ à Jérusalem. Si cette fresque a une signification messianique, comme le pense Kraeling [2], la Fête des Tabernacles, liée à l'édification du Temple, y aurait une interprétation de cet ordre.

Mais la fresque la plus intéressante sans doute pour notre propos est l'ensemble qui entoure la niche de la Tora et qui a donc une importance capitale. Dans la partie inférieure, nous avons au centre une représentation schématisée du Temple, entouré à gauche du chandelier à sept branches, avec le *lulab* et l'*etrog*, et à droite du sacrifice d'Isaac. Tout ceci se réfère aux fêtes de Tishri. La partie supérieure, dans sa forme la plus ancienne, présente selon Kraeling l'arbre de vie entouré d'une table et d'un trône, tous ces symboles ayant un sens messianique. On est en droit de se demander dès lors s'il n'en est pas de même du Temple, du *lulab* et de l'*etrog*, de la *menorah*. Aussi bien Rachel Wischnitzer n'hésite pas à rapprocher cette représentation de *Zach.*, 14, 16 et à voir dans le temple, le Temple eschatologique [3]. Et elle conclut l'ensemble de son étude : « La seule fête indiscutablement désignée par les symboles cultuels, le *lulab* et l'*etrog*, est la Fête des Tabernacles. Mais elle est conçue symboliquement comme une fête messianique et

1. C. H. Kraeling, *The Excavations of Dûra-Europos*, VIII, 1, 1957, pp. 118 et suiv.
2. *Loc. cit.*, p. 117.
3. *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948, p. 89.

associée avec la peinture centrale du Temple messianique et l'idée de salut » [1].

* * *

Il résulte de cette première enquête que la tradition juive depuis le temps des Prophètes jusqu'au IVe siècle après le Christ a donné de la Fête des Tabernacles une interprétation messianique. Ceci, que nous avons montré pour la fête dans son ensemble, nous devons le reprendre maintenant au niveau des différents éléments qui la constituent. D'une part nous y trouverons une confirmation de ce que nous avons avancé. Et par ailleurs nous serons amené à dégager les symbolismes eschatologiques divers que ces éléments ont revêtus dans le judaïsme durant la période qui nous occupe. Nous ferons appel à la fois aux données littéraires juives, aux données archéologiques juives et aussi à certains textes chrétiens qui apparaissent simplement l'écho d'un symbolisme antérieur.

Une première donnée est celle des huttes de feuillage, les *σκηναί*, les tabernacles. C'est un des éléments dont la signification messianique remonte le plus haut. C'est sans doute à eux qu'*Isaïe*, 32, 18 fait allusion, en nous représentant la vie des justes dans le royaume messianique comme une habitation dans les tabernacles, figurés par les tentes du séjour dans le désert : « Le peuple sera assis dans le repos (*ἀνάπαυσις*) et la paix et il demeurera en confiance dans les tabernacles (*σκηναί*) ». C'est à partir de ce thème que, comme l'a vu Harald Riesenfeld, une signification messianique sera donnée aux huttes de la Fête des Tabernacles : « Les cabanes furent conçues non seulement comme une réminiscence de la protection divine dans le désert, mais aussi comme une préfiguration des *sukkoth* dans lesquels les justes habiteront dans le siècle à venir. Ainsi il apparaît qu'une signification eschatologique très précise était attachée au rite le plus caractéristique de la Fête des Tabernacles, telle qu'elle était célébrée au temps du Judaïsme » [2].

1. *Loc. cit.*, p. 101.
2. *Jésus transfiguré*, Upsala 1947, p. 189. Voir J. Bonsirven, *Judaïsme palestinien*, II, p. 522 ; H. Sahlin, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*, p. 54.

C'est dans la même perspective qu'il faut sans doute expliquer dans le Nouveau Testament « les tabernacles éternels » (*αἰώνιοι σκηναί*) dont il est question dans *Luc*, 16, 9. De même l'expression *σκηναί* est fréquente dans l'*Apocalypse* pour désigner l'habitation des justes dans le ciel (7, 15 ; 12, 12 ; 13, 6 ; 21, 3). Or l'*Apocalypse* est remplie d'allusions à la Fête des Tabernacles. Mais surtout il semble bien que nous puissions, avec Riesenfeld, voir dans la symbolique eschatologique des huttes la clef d'un épisode capital du Nouveau Testament, celui de la Transfiguration. Un certain nombre de traits orientent en effet vers une relation de l'épisode et de la Fête des Tabernacles. Le premier est chronologique. *Marc* et *Matthieu* disent que la Transfiguration eut lieu « six jours plus tard » (*Mt.*, 17, 1 ; *Mc*, 9, 2), tandis que *Luc* la fixe « à peu près huit jours après » (9, 28). Le flottement même indique qu'il s'agit d'une circonstance de l'année où l'intervalle de six à huit jours a une portée spéciale. Or ceci convient tout particulièrement à la Fête des Tabernacles, qui durait huit jours et où le huitième jour avait une importance particulière.

Un second trait, géographique, est celui de la Montagne. Or nous avons noté le lien particulier de la fête et du Mont des Oliviers. Dans *Zacharie*, la gloire de Yahweh apparaît sur le Mont des Oliviers : ainsi le Christ se manifeste-t-il dans sa gloire sur la Montagne non identifiée de la scène. La nuée est en relation avec le culte du Temple. Elle est ici l'expression de l'habitation de Yahweh parmi les justes dans le monde à venir. Riesenfeld indique également que l'expression : « Il nous est bon d'être ici » (*Luc*, 9, 33) pourrait être l'expression du repos, de l'*ἀνάπαυσις* eschalotogique, dont nous avons vu tout à l'heure dans *Isaïe* le lien avec l'habitation dans les Tabernacles [1].

Dès lors un dernier trait, le plus mystérieux, s'éclaire, celui des huttes (*σκηναί*) que Pierre propose de dresser pour le Messie, Moïse et Élie. Il semble bien en effet qu'il faille voir dans ces huttes une allusion à la Fête des Tabernacles. La manifestation de la gloire de Jésus apparaît à Pierre comme le signe que les temps messianiques sont arrivés. Or l'un des caractères des

1. *Loc. cit.*, p. 258.

temps messianiques était l'habitation des justes dans les huttes que préfiguraient les huttes de la Fête des Tabernacles. Le geste de Pierre s'explique très clairement dès lors. Il exprime sa foi dans l'accomplissement actuel des temps messianiques sous la forme des rites de la Fête des Tabernacles [1]. Le trait s'explique encore mieux si la scène a effectivement eu lieu à l'époque de la Fête des Tabernacles.

Il reste une dernière remarque à faire sur la signification eschatologique des cabanes, celle de leur symbolisme. Méthode y voit le symbole des corps ressuscités durant le millénaire (*Conv.*, IX, 5 ; *GCS*, 120). La comparaison du corps à un tabernacle se trouve dans *Sap.*, 4, 15 ; *II Cor.*, 4, 2-8 ; *II Petr.*, 1, 13. Mais la question de sa relation dans ces textes à la Fête des Tabernacles est discutée [2]. Un des textes bibliques le plus ancien, où les chrétiens aient associé l'idée de résurrection à celle d'un tabernacle dressé, est *Amos*, 9, 11 : « Je relèverai (ἀναστήσομαι) la tente de David ». Le texte est dans les *Testimonia* utilisés par Irénée (*Dem.*, 38 et 62) comme prophétie de la résurrection du Christ. Et il était déjà dans les *Testimonia* de Qumrân, mais sans référence à la résurrection (*CDC*, VII, 14-19). Il n'apparaît donc pas que la relation des huttes et de la Fête aux corps ressuscités soit antérieure au christianisme.

Par contre nous rencontrons dans le judaïsme un autre symbolisme, qui concerne non les huttes elles-mêmes, mais les ornements qui les couvrent. Riesenfeld note en effet que l'idée que la parure des pavillons futurs est en rapport avec les actions de l'homme durant sa vie terrestre est familière aux *Midrashim* [3]. Ceci oriente vers un symbolisme que nous retrouverons pour le *lulab* et l'*etrog*. Il est intéressant pour nous de noter que ce symbolisme de l'ornement des pavillons se retrouve dans la tradition chrétienne, qui ici dépend sûrement d'un symbolisme rabbinique. Méthode écrit : « Je fêterai Dieu solennellement (durant le millénaire) ayant orné le tabernacle de mon corps

1. Th. ZIELENSKI, *De Transfigurationis sensu* dans *Verb. Dom.*, 1948, p. 34.
2. Voir Jean DANIÉLOU, *Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), pp. 118.
3. *Loc. cit.*, p. 197.

(= le corps ressuscité) de belles actions. Examiné le premier jour de la résurrection, j'apporte ce qui est prescrit pour moi si je suis orné des fruits de la vertu. Si la Scénopégie est la résurrection, ce qui est prescrit pour l'ornement des huttes, ce sont les œuvres de la justice » (*Conv.*, IX, 2-3 ; GCS, 116, 20-27). Par ailleurs Éphrem écrit : « Je vis (au paradis) les tentes (*σκηναί*) des justes, arrosées de parfums, couronnées de fruits, enguirlandées de fleurs. Tel a été l'effort de l'homme, tel sera son tabernacle » (*Hymn. Parad.*, V, 6 ; éd. Beck, p. 41) [1].

Ceci nous conduit à une seconde série de symboles dont la signification messianique et eschatologique dans le judaïsme contemporain du Christ est certaine, le *lulab* et l'*etrog*. Ici nous nous trouvons en présence des objets les plus fréquemment représentés sur les monuments juifs. Goodenough leur a consacré une longue étude (IV, p. 145-166). On notera d'abord leur relation avec l'espérance messianique. Riesenfeld a attiré l'attention sur un passage du *Testament de Nephtali* (V, 4). Il s'agit d'une vision de Nephtali, qui a pour lieu le Mont des Oliviers et où Lévi, ayant triomphé du soleil, devient lui-même brillant comme le soleil. On lui remet alors douze palmes. Si nous nous souvenons des liens de la Fête des Tabernacles et du Mont des Oliviers avec l'attente messianique, on ne peut que voir ici l'apparition du Messie à la Fête des Tabernacles sur le Mont des Oliviers, comme un soleil levant. Les palmes sont alors le signe de sa victoire [2]. Comment ne pas rapprocher l'épisode de l'apparition du Christ sur le Mont des Oliviers lors de son entrée triomphale ? C'est également en ce sens messianique qu'il y a lieu d'interpréter le *lulab* et l'*etrog*, dans le panneau central de Dûra.

Mais à côté de ce sens messianique il en est un beaucoup plus important, qui concerne l'espérance eschatologique dans l'au-delà. C'est en effet cela qui explique la présence très fréquente du *lulab* et de l'*etrog* sur les monuments funéraires. Goodenough en a cité d'innombrables exemples. Ici le symbolisme n'est pas celui de victoire, mais paraît se rattacher à l'antique signification de la Fête des Tabernacles comme fête

1. Beck voit dans les tentes des justes une allusion à la Fête des Tabernacles (*loc. cit.*, p. 3).
2. Voir Strack-Billerbeck, II, pp. 789-790.

saisonnière en relation avec la fertilité [1]. C'est dans cette perspective que prend son sens la présence des palmes dans les mains des martyrs, vainqueurs de la mort, telle que nous la trouvons déjà dans l'*Apocalypse* (7, 9). On remarquera qu'aussi bien dans ce passage que sur les monuments il n'est question que de palmes et non du *lulab* proprement dit. Mais Goodenough pense qu'il ne s'agit pas moins de celui-ci, et que l'élément le plus caractéristique et le plus représentatif du *lulab* en est venu à le désigner. Et il désigne ici l'espérance de l'immortalité [2].

Il y a lieu aussi de noter un autre symbolisme du *lulab* qui rejoint ce que nous disions à propos des branches qui ornaient les huttes : c'est celui où il désigne les bonnes œuvres qui seront récompensées au dernier jour. Ceci paraît dans le prolongement d'un rite de la fête : le premier jour les Juifs devaient présenter le *lulab* pour qu'on constatât si les branches qui le composaient étaient en suffisant état [3]. Il semble qu'un passage du *Pasteur* d'Hermas, dont le caractère judéo-chrétien est connu, nous donne le symbolisme de ce rite dans un passage dont la relation avec la Fête des Tabernacles me paraît évidente. On y voit l'Ange glorieux distribuer des rameaux de saule à la foule, puis les redemander à chacun. Il remet des couronnes à ceux dont les rameaux sont couverts de pousses. Il renvoie ceux dont les rameaux sont desséchés. On nous explique alors que les rameaux sont la Loi. Ceux dont les rameaux sont desséchés sont ceux qui l'ont négligée (*Sim.*, VIII, 1-4). Nous aurons lieu de voir la persistance de ce symbolisme chez les chrétiens.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que du *lulab*. L'*etrog* partage sa symbolique eschatologique. Il accompagne fréquemment le *lulab* sur les monuments funéraires, avec la même signification d'immortalité. Les Pères de l'Église verront dans l'*etrog* un symbole du fruit de l'arbre de vie paradisiaque. Plusieurs textes juifs ou judéo-chrétiens voient dans le fruit de l'arbre de vie l'expression de la vie éternelle [4]. Mais y a-t-il déjà dans le ju-

1. RIESENFELD, *loc. cit.*, p. 24.
2. Voir GOODENOUGH, *loc. cit.*, IV, p. 156.
3. Voir STRACK-BILLERBECK, II, p. 792-793.
4. *I Hen.*, 25, 4-5 ; *Test. Lev.*, XVIII, 11 ; *Apoc.*, 2, 7 ; 22, 2.

daïsme une relation entre ce symbolisme et celui de l'*etrog* ? [1] Il est intéressant à cet égard de comparer *Ezech.*, 47, 12 et *Zach.*, 47, 16. Les deux chapitres sont évidemment en dépendance l'un de l'autre. Il y est question de l'eau vive qui descendra de la nouvelle Jérusalem à travers le Mont des Oliviers (*Ezech.*, 47, 8 et *Zach.*, 14, 4 et 8). Or au bord de ce torrent, Ézéchiel nous montre des arbres de vie. C'est ce que reprendra *Apoc.*, 22, 2. A cela correspond dans *Zach.* la Fête des Tabernacles. Dans les deux cas il s'agit d'ailleurs du Mont des Oliviers, dont nous avons vu la relation à la Fête des Tabernacles. On peut donc conclure que la Fête des Tabernacles sur le Mont des Oliviers apparaît comme une figure du Paradis et que l'*etrog* a donc ici une relation avec le fruit de l'arbre de vie.

Un dernier rite de la fête paraît avoir déjà eu dans le judaïsme une signification eschatologique : c'est celui de la libation d'eau. La littérature rabbinique le met souvent en relation avec *Is.*, 12, 3 : « Vous puiserez des eaux avec joie aux sources du salut » [2]. Le geste se rattache évidemment dans son origine à la religion cosmique et à la prière pour obtenir la pluie. Mais, comme les tentes, il a été mis en relation d'une part avec le souvenir historique du séjour dans le désert et du Rocher d'eaux vives (*Ex.*, 15, 25 ; 17, 1 sv.) et d'autre part avec l'attente de l'effusion eschatologique d'eaux vives annoncées en particulier par *Ezech.*, 36, 25. Mais il y a plus précis. Nous avons vu la relation, dans la finale de Zacharie, entre la Fête des Tabernacles et le Mont des Oliviers. Or dans le même contexte il est dit : « Il arrivera en ces jours-là : Des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer Orientale, moitié vers la mer Occidentale » (*Zach.*, 14, 8). Pour parvenir à la Mer Orientale, c'est-à-dire à la Mer Morte, ce torrent d'eaux vives traversera le Mont des Oliviers, dont il est dit qu'il se fendra en deux, une moitié reculant vers le nord et une autre vers le midi, pour former une très grande vallée (*Zach.*, 14, 4). Or le thème des eaux vives sortant de Jérusalem est certainement en relation avec la Fête des Tabernacles. La libation d'eau y apparaissait donc comme la figure de l'effusion eschatologique de l'Esprit-Saint.

1. Voir Riesenfeld, *loc. cit.*, pp. 24-25.
2. Strack-Billerbeck, II, pp. 804-805.

Dans cette perspective, un symbole cher à l'art funéraire juif et sur lequel Goodenough a justement attiré l'attention [1] prend sans doute sa signification, celui du poisson. On sait que, depuis Tertullien (*Bapt.*, 1), celui-ci est un symbole du chrétien plongé dans l'eau du baptême. La tradition gréco-latine rattachera ce symbolisme à l'interprétation du mot ἰχθύς considéré comme anagramme du Christ. Mais cette interprétation paraît secondaire. L'origine du symbole est à chercher dans le judaïsme. Le poisson y apparaît en relation avec l'eau vive [2]. L'eau vive est celle qui contient des êtres vivants. Or le texte de l'Ancien Testament dans lequel ce thème apparaît de façon décisive est *Ézéchiel* 47. Il est question d'un fleuve d'eaux vives qui jaillit du Temple eschatologique : « Ces eaux s'en vont vers le district oriental, elles descendront dans la plaine et entreront dans la mer ; elles seront dirigées vers la mer et les eaux de la mer deviendront saines. Tout *être vivant* qui se meut, partout où entrera le double courant, vivra et là le *poisson* deviendra très abondant. Car dès que ces eaux y arriveront, les eaux de la mer deviendront saines et il y aura de la vie partout où arrivera le torrent. Aux bords de cette mer se tiendront des pêcheurs ; d'Engaddi à Engallim des filets seront tendus : il y aura des poissons de toute espèce » (*Ézech.*, 47, 8-11).

Nous sommes ici dans le même contexte que dans *Zacharie* 14, dont *Ézéchiel* 47 est la source. Il s'agit donc de la symbolique de l'effusion d'eaux à la Fête des Tabernacles. L'eau vive prend ici tout son sens : elle s'oppose à la Mer Morte, où il n'y a pas d'êtres vivants ; l'eau vive est donc celle qui contient des poissons. Ainsi le symbole du poisson, comme désignant l'homme vivifié par l'effusion eschatologique de l'Esprit, apparaît clairement. Il devient donc l'expression de l'espérance eschatologique de la résurrection.

On remarquera tous les thèmes qui sont en relation avec cette donnée. En premier lieu l'importance de l'eau vive dans les textes de la Communauté de la Mer Morte prend plus de signi-

1. *Loc. cit.*, V, pp. 30-61.
2. Voir A. Allgeier, *Vidi aquam*, dans *Rom. Quart.* 39 (1931), p. 29 sqq.

fication si l'on pense que précisément cette communauté avait sous les yeux la Mer Morte. Dans l'Évangile le thème du filet rempli de poissons, celui aussi des « pêcheurs d'hommes », trouve ici sa plus proche référence. C'est dans cette perspective aussi que l'importance du poisson dans l'art chrétien primitif prend son sens. Il faut préciser toutefois ici qu'il y a lieu de distinguer deux thèmes différents, de signification également eschatologique, où le poisson apparaît : l'un est celui du poisson comme mets, que Goodenough met en relation avec le repas eschatologique où les élus mangeront Behemoth et Leviathan ; l'autre est notre thème : il apparaît particulièrement là où le poisson est dans l'eau et où il y a un pêcheur, comme dans l'hypogée récemment découvert au Vatican [1].

Nous remarquerons enfin que la symbolique eschatologique du poisson, dans le cadre de la Fête des Tabernacles, rejoint celle de l'*etrog* comme arbre paradisiaque. Le texte d'*Ézéchiel* en effet, après avoir montré que le torrent d'eaux vives, jailli de Jérusalem, est rempli de poissons, continue en le mettant en relation avec les arbres de vie : « Près du torrent, de chaque côté, sortiront toutes sortes d'arbres fruitiers. Chaque mois ils produiront des fruits nouveaux, parce que ses eaux sortent du sanctuaire : leur fruit sera bon à manger » (*Ezech.*, 47, 12). Or ce passage est repris dans l'*Apocalypse* johannique : le fleuve d'eaux vives jaillit du trône de Dieu et de l'Agneau et de part et d'autre du fleuve » il y a des arbres de vie qui donnent douze fois leurs fruits » (*Apoc.*, 22, 2). Ceci atteste la présence du texte d'Ézéchiel dans la pensée chrétienne antique et apporte donc un appui au rattachement à ce même texte du thème chrétien du poisson.

* * *

Un dernier thème mérite d'être traité à part, car il est généralement négligé dans l'étude de la Fête des Taberbacles et de son symbolisme messianique, celui de la couronne. On rencontre

1. Voir J. Daniélou, *Bull. Hist. Orig. chrét.*, dans *RSR*, 45 (1957), p. 599.

couramment l'opinion que l'usage de la couronne est étranger au judaïsme et que, là où il apparaît, il s'agit d'une infiltration païenne. C'est en particulier la thèse de Büchler, de Baus, de Goodenough et de Baron [1]. On rappelle, en ce qui concerne les chrétiens, le *De corona militis* de Tertullien, condamnant l'usage des couronnes. Plusieurs auteurs toutefois ont contesté cette vue. Harald Riesenfeld [2], Jacques Dupont [3], Isaac Abrahams [4] ont défendu l'origine juive de la couronne. C'est cette thèse qui nous paraît fondée. Mais il semble qu'on puisse aller plus loin et rattacher l'usage juif et ensuite chrétien de la couronne à la Fête des Tabernacles. Ceci nous permettra de mieux comprendre son symbolisme eschatologique.

L'usage de porter des couronnes, dans la procession autour de l'autel qui avait lieu le huitième jour de la fête des Tabernacles, est attestée à la fois par des sources juives et païennes. Le texte juif essentiel est *Jubilés* XVI, 30 : « Il fut établi qu'ils célèbrent la Fête des Tabernacles en demeurant dans des huttes, en portant des couronnes sur leurs têtes et en tenant des branches feuillées et des rameaux de saule ». Il s'agit évidemment de couronnes de feuillages. Ce renseignement est confirmé par la description que donne Tacite de la Fête (*Hist.*, V, 5) et où il déclare que les prêtres juifs y portaient des couronnes de lierre. Goodenough écrit : « Il est raisonnable de supposer que ces deux sources entièrement indépendantes établissent le fait, ignoré par les rabbins dans le Talmud, que la coutume hellénistique de porter des couronnes avait été introduite dans les coutumes de la fête juive » (*Jewish Symbols*, IV, p. 157). La rencontre des textes établit l'existence de cette coutume. Mais rien ne justifie l'affirmation qu'elle soit hellénistique d'origine. Et l'allusion des *Jubilés* établit le contraire.

A ces textes on peut ajouter un texte chrétien, mais dont le contexte est la Fête juive des Tabernacles, la *Huitième Simili-*

1. Voir les références dans mon *Bulletin des Origines chrétiennes* dans *RSR*, 45 (1957), p. 612.
2. *Jésus Transfiguré*, pp. 48-51.
3. *Σὺν Χριστῷ, L'union avec le Christ suivant St. Paul*, Louvain, 1952, p. 78.
4. *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge, 1917, I, pp. 169-170.

tude. Nous avons déjà fait allusion à ce passage à propos de la mention qui y est faite du *lulab* comme symbolisant les bonnes œuvres. Il s'agit d'une vision du Jugement décrit dans le cadre de la Fête des Tabernacles. Or nous y lisons : « L'ange du Seigneur ordonna d'aller chercher des couronnes. On en apporta qui semblaient faites avec des palmes et il couronna les hommes qui avaient remis leurs rameaux couverts de pousses et de fruits » (*Sim.*, VIII, 2, 1). On remarquera qu'il s'agit de couronnes de palmes. Origène fait allusion par ailleurs à un livre judéo-chrétien où « tous les croyants reçoivent une couronne de saule » (*Hom. Ezech.*, I, 5). On a voulu identifier ce livre avec le *Pasteur*. Mais la mention de couronnes de saule au lieu de couronnes de palmes semble indiquer un autre ouvrage. Lui aussi se référerait à la Fête des Tabernacles, où les branches de saule étaient utilisées pour le *lulab* et pouvaient donc l'être pour les couronnes.

Les monuments figurés juifs apportent une confirmation à ces documents littéraires. Une fresque de la synagogue de Dûra-Europos, où tout le monde est d'accord pour reconnaître la procession de la Fête des Tabernacles, montre les prêtres portant des couronnes de fleurs [1]. Une inscription de Bérénikè, de peu antérieure au Christ, montre les Juifs de cette ville offrant une couronne d'olivier à un magistrat, au cours de la Fête des Tabernacles [2]. Mais le fait capital, relevé par Goodenough [3], est l'association fréquente, sur les monuments funéraires juifs, de la couronne et du *lulab*. Or le *lulab* est de toute évidence associé à la Fête des Tabernacles. Il est donc très vraisemblable qu'il en soit de même de la couronne.

Une dernière confirmation nous est apportée par les textes judéo-chrétiens concernant le baptême. Dans les *Odes de Salomon*, les couronnes sont souvent mentionnées. Ainsi au début de l'*Ode* I : « Le Seigneur est sur ma tête comme une couronne et je ne serai pas sans lui. Une vraie couronne a été tressée sur ma

1. Voir Kraeling, *The Excavations at Dûra-Europos, Final Report, VII*, 1, New-Haven, 1956, pp. 114-115.
2. Goodenough, *loc. cit.*, II, pp. 143-144.
3. *Ibid.*, III, pl. 471 ; IV, p. 157.

tête » (I, 1-2). Il s'agit d'une couronne de feuillages, comme l'indique l'*Ode IX*, 7 : « Viens au Paradis, fais-toi une couronne de son arbre et pose-la sur ta tête ». Bernard estime que ces textes font allusion à un usage liturgique et renvoie au rite du baptême où le néophyte est couronné de fleurs [1]. Et Lampe accepte cette hypothèse : « Le néophyte (pour l'auteur des *Odes*) est apparemment couronné d'une couronne qui symbolise la présence du Christ, qui est comme une couronne sur la tête des élus » [2]. Cet usage vient sûrement ici du judaïsme. Or le contexte où apparaît la couronne est celui de la Fête des Tabernacles. Si nous nous souvenons par ailleurs que les rites judéo-chrétiens du baptême contiennent d'autres allusions à cette Fête [3], l'origine dans les rites juifs des Tabernacles de l'usage syro-chrétien de la couronne est très vraisemblable.

Le *Testament de Lévi* nous apporte un témoigne plus précis encore et d'autant plus précieux que les éléments juifs y sont plus apparents sous la rédaction chrétienne. Il s'agit d'un passage où T. W. Manson et R. de Jonghe voient une évocation du baptême chrétien sous le symbole de l'intronisation du grand-prêtre. Sept hommes procèdent à cette initiation. Le premier fait une onction d'huile et donne un bâton, le second lave dans l'eau pure, présente le pain et le vin et revêt d'une tunique de gloire. Le cinquième donne un rameau d'olivier. Le sixième pose sur la tête une couronne (VIII, 4-9). Le rapprochement du rameau d'olivier et de la couronne nous met dans le contexte de la Fête des Tabernacles et témoigne du rattachement de la couronne à celle-ci. D'autre part l'ensemble des rites semble se référer au baptême. La couronne apparaît donc ici comme un rite baptismal chrétien venant des coutumes juives de la Fête des Tabernacles.

On notera enfin que le *Livre de Jeû* présente un rituel baptismal gnostique, inspiré comme le montre le contexte d'usages juifs et où le rite du couronnement revient à plusieurs reprises.

1. *The Odes of Solomon*, Cambridge, 1912, p. 45.
2. *The Seal of the Spirit*, Londres, 1943, p. 112. Voir Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 382.
3. Jean DANIÉLOU, *Les Quatre-Temps de septembre et la Fête des Tabernacles*, dans *La Maison-Dieu*, 46 (1956), pp. 114-116.

Le passage le plus important est celui-ci : « Jésus accomplit ce mystère (μυστήριον), dans lequel il revêtit tous ses disciples d'une tunique de lin et les couronna d'une couronne du myrte » (47 ; GCS, 312). On remarquera l'union du vêtement blanc et du couronnement, comme dans le *Testament de Lévi*. D'autre part la couronne est de myrte. On sait que c'était une des espèces dont était composé le *lulab*, avec les palmes et les branches de saule. Nous avons déjà rencontré ces deux dernières dans les couronnes. Aussi celles-ci semblent-elles avoir pu être de différentes sortes. Nous avons rencontré en effet aussi les couronnes de lierre et de roses. Aussi bien le *Livre de Jeû* mentionne-t-il par ailleurs dans le rituel baptismal des couronnes de verveine (περιστερεὼν ὀρθός) (46 ; GCS, 309) et des couronnes d'armoise (ἀρτεμισία) (48 ; GCS, 313) [1].

Ainsi l'existence d'une couronne de feuillages dans les rites de la Fête des Tabernacles apparaît comme attestée à la fois par des documents juifs concernant la Fête et par des documents judéo-chrétiens qui en montrent des persistances dans les rites baptismaux. Ceci va nous permettre de déceler un dernier aspect de la symbolique juive de la Fête des Tabernacles. Le caractère eschatologique de la couronne comme désignant la béatitude éternelle est en effet évident. Nous en donnerons quelques exemples. Mais souvent on rattache ce symbole à l'usage hellénistique de la couronne donnée en récompense au vainqueur. Ce symbolisme existe chez les auteurs chrétiens. Il est évident dans *I Cor.*, 9, 25. Mais il y a toute une série de textes juifs et chrétiens où la couronne est le symbole de la gloire des élus, au sens biblique du mot, et de la vie incorruptible qui leur est donnée. Et ce symbolisme est lié à l'usage de la couronne dans la Fête des Tabernacles et au sens eschatologique de celle-ci.

Dans le domaine juif, les monuments figurés constituent de cela une preuve décisive. La couronne est un symbole de l'espérance de l'immortalité. Et elle est associée dans ce symbolisme au *lulab*, dont le lien avec la Fête des Tabernacles est évident. Nous avons cité les textes de Goodenough à ce sujet. En domaine

1. Voir encore Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, 1 ; *P.G.*, 33, 332 A.

chrétien nous avons également relevé dans le *Pasteur* le symbolisme eschatologique de la couronne dans un contexte qui est celui de la Fête des Tabernacles eschatologique. Mais d'autres exemples sont à mentionner. L'*Apocalypse* de Jean nous montre « la couronne de vie » donnée à celui « qui est fidèle jusqu'à la mort » (2, 10). Un peu plus haut « le fruit de l'arbre de vie » avait un symbolisme parallèle. Or nous avons vu les rapports de celui-ci et de l'*etrog*. Par ailleurs « les palmes portées à la main » sont un autre symbole de la gloire des élus (7, 9). Or elles désignent de toute évidence le *lulab*. L'*Apocalypse*, comme l'a montré J. Comblin [1], est imprégnée de l'imagerie de la Fête des Tabernacles. C'est la procession des prêtres en robe blanche autour de l'autel le huitième jour de la fête qui devient pour Jean le symbole de la procession des élus autour de l'autel céleste le huitième jour, qui suit la semaine cosmique. La couronne de vie relève de cette transposition.

Ceci se retrouve ailleurs dans l'apocalyptique chrétienne. L'*Ascension d'Isaïe* voit dans la couronne, associée au vêtement, le symbole de la gloire des élus. Les vêtements et la couronne sont déposés au septième ciel pour être revêtus par Isaïe, quand il y entrera (VII, 22. Voir aussi VIII, 26 ; IX, 25). On notera que la couronne représente la gloire suprême et fait suite au vêtement, ce qui peut faire allusion à une succession rituelle. L'*Apocalypse de Pierre* mentionne également les couronnes dans un contexte eschatologique (*ROC*, 5 (1910), pp. 317-319). Le *Testament de Benjamin* parle « des couronnes de gloire » que porteront ceux qui ont pratiqué la miséricorde (IV, 1). On remarquera les diverses expressions qui désignent la signification eschatologique des couronnes. « Couronne de vie », qui se trouvait dans *Apoc.*, 2, 10, reparaît dans *Jac.*, 1, 12 : « L'homme qui supportera l'épreuve recevra la couronne de vie » [2]. La *Ire Épître de Pierre* parle de « la couronne de gloire »

1. *La liturgie de la Nouvelle Jérusalem* dans *Eph. theol. lov.*, 1953, pp. 27-40.
2. Voir RENDALL, *The Epistle of Jacobus and Jewish Christianity*, p. 30, qui souligne l'origine juive de l'expression : « La couronne est l'équivalent de l'hébreu *atarah* et n'a rien à voir avec celle qui est donnée au vainqueur des jeux, ce qui est étranger au climat de Jacques ».

dans un texte qui évoque *Apoc.*, 7, 17 : « Quand le prince des Pasteurs apparaîtra, vous recevrez la couronne de gloire qui ne flétrit jamais » (*I Petr.*, 5, 4).

Un dernier texte rassemble la couronne et les autres thèmes eschatologiques dont nous avons parlé. Il s'agit de *V Esdras*. Dans la description des promesses eschatologiques, il est question des « tabernacles éternels » et de « l'arbre de vie » (II, 11-12). On retrouve le thème des douze arbres, associé aux fontaines et aux montagnes (II, 18-19). Ceci nous met dans le contexte d'*Ézéchiel* 47 et d'*Apocalypse* 19. Les élus sont revêtus de robes blanches (II, 39-40). Mais le passage essentiel est celui-ci : « Au milieu de la foule il y avait un homme jeune, d'une taille élevée, plus haut que tous les autres. Il plaçait des couronnes sur la tête de chacun de ceux-ci. Et leur taille augmentait. Je demandai à l'ange : Qui sont ceux-ci ? Il répondit : Ce sont ceux qui ont déposé la tunique mortelle et ont revêtu l'immortelle et ont confessé le Nom de Dieu. Désormais ils sont couronnés et ont reçu les palmes. Je dis à l'ange : Et l'homme jeune qui leur impose les couronnes et leur remet les palmes, qui est-il ? Il répondit : C'est le Fils de Dieu qu'ils ont confessé dans le monde » (II, 45-47) [1].

Je note d'abord les traits qui apparentent ce texte au *Pasteur*. Le Fils de Dieu y est caractérisé par sa taille gigantesque (*Sim.*, VIII, 1, 2,). Le Nom de Dieu est synonyme de Fils de Dieu (*Sim.*, VIII, 6, 2) [2]. On se rappellera aussi les douze montagnes de *Sim.* IX. Or cet homme jeune à la taille gigantesque distribue couronnes et palmes. Ceci est identique à ce que nous avons dans *Sim.* VIII, 2, 1-3. Nous avons vu d'autre part que le contexte de ce passage dans le *Pasteur* était celui de la Fête des Tabernacles. Il est normal qu'il en soit de même de celui-ci. On notera aussi le trait des robes blanches, qui se trouve dans *Sim.* VIII, 2, 3. Ces analogies permettent de trancher la question disputée de la date de cet apocryphe. On a voulu le faire descendre jusqu'au Ve siècle, parce que c'est à cette époque qu'apparaît son influence sur la liturgie et l'art chrétien [3]. Mais

1. Voir [J. Labourt], *Le Cinquième Livre d'Esdras*, *RB*, 6 (1909), pp. 433-434 qui donne les variantes du texte.
2. Voir J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, pp. 204-208.
3. Voir L. Pirot, *Esdras* (Le cinquième livre d'), *SDB*, II, col. 1103-1107.

les analogies avec le *Pasteur* permettent, avec H. Weinel et G. Volkmar, de le placer à la fin du second siècle et de le rattacher à la littérature judéo-chrétienne. Il a pu être traduit, comme le *Pasteur*, au IVe siècle.

L'intérêt tout particulier de ce texte est que c'est par lui qu'un certain nombre de thèmes eschatologiques judéo-chrétiens issus de la Fête des Tabernacles ont passé dans la liturgie et l'art romains. C'est en effet à notre texte qu'est emprunté le verset *Requiem aeternam*, de la Messe des Défunts. Nous avons vu que le « repos » était un thème de notre fête. Mais le point qui nous intéresse ici est celui des couronnes. Or le verset : *Modo coronantur et accipiunt palmas* a été introduit au deuxième nocturne du Commun des Apôtres. Par ailleurs la mosaïque de Ste Praxède nous montre les élus vêtus de robes blanches et portant des palmes et des *couronnes*. Ceci paraît relever d'une autre symbolique que celle de la couronne des athlètes et peut s'expliquer par la diffusion de notre apocryphe à Rome à partir du IVe siècle. C'est par lui que les couronnes de la Fête des Tabernacles ont passé à l'Occident chrétien.

Mais si la symbolique eschatologique de la couronne apparaît tardivement en Occident, il semble au contraire qu'elle soit restée permanente en Orient, aussi bien que son usage liturgique. Nous avons de ceci un témoignage dans les *Hymnes sur le Paradis*, d'Éphrem. Nous avons déjà eu l'occasion de remarquer que sa représentation du Paradis s'inspirait de la Fête des Tabernacles : ceci était vrai des tabernacles eux-mêmes, de la symbolique de leur ornementation. Or on constate la fréquence chez lui du thème des couronnes. Dans l'*Hymne VI*, nous voyons les justes se présenter au Paradis avec les rameaux chargés de fruits et de fleurs, qui sont leurs mérites et dont ils se font des couronnes (12 et 15 ; Beck, 53-54). On remarquera que l'image des branches chargées de fruits, présentées par les justes et désignant les mérites, est toute différente de celle de la palme donnée au vainqueur des courses dans le monde grec. C'est la première que nous rencontrons chez Hermas, Méthode et Éphrem — et dont témoigne la tradition rabbinique.

1. *Das fünfte Buch Esra* dans Hennecke, *Neutest. Apocr.*, pp. 390-391.

Il est possible que la couronne ait eu d'autres usages dans le judaïsme. Nous la voyons mentionnée dans d'autres contextes, comme *Judith*, 15, 13 (d'après LXX). D'autre part il y a dans la *Bible* des allusions à des diadèmes et à leur symbolisme. Mais nous nous cantonnons ici dans l'usage des couronnes de feuillage à la Fête des Tabernacles. Et il nous paraît, d'après l'ensemble des textes rapprochés, que c'est à cet usage que se rattache le symbolisme juif et judéo-chrétien de la couronne pour symboliser la gloire eschatologique. Cet usage, comme son symbolisme, paraissent relativement récents dans le judaïsme. Ils se trouvent en relation avec le développement de l'attente messianique et littérairement avec l'apocalyptique. Mais ils ne paraissent pas en dépendance de l'hellénisme. Il reste que plus tard ce symbolisme interférera avec le symbolisme grec de la couronne comme récompense du vainqueur des jeux, qui se trouve déjà chez saint Paul. Cette évolution sera parallèle à celle de la gloire eschatologique, où le *Kabod* biblique se colorera du contenu de la *δόξα* grecque et de la *gloria* romaine [1]. Mais le premier fond biblique persistera néanmoins.

* * *

Nous pouvons désormais tracer l'histoire de l'exégèse de la Fête des Tabernacles et comprendre son importance dans les origines de la liturgie et de l'eschatologie chrétienne. Déjà le judaïsme en effet, nous l'avons vu, lui donnait une interprétation eschatologique. Ceci portait sur sa signification d'ensemble. Mais plus encore un certain nombre des symboles eschatologiques juifs essentiels, le *lulab*, l'*etrog*, le poisson, la couronne paraissent pouvoir lui être rapportés. Ces symboles resteront vivants dans la liturgie. Les monuments figurés leur donneront une grande place. La symbolique eschatologique s'en inspirera. C'est ainsi un aspect particulier de la typologie des fêtes juives dans le christianisme que l'on peut ajouter à celles de Pâques et de la Pentecôte.

Jean DANIÉLOU.

1. Voir J. DANIÉLOU, *Bulletin Hist. Orig. Chrét.*, dans *RSR.*, 45 (1957), pp. 611-613

Ministère universel et ministères des Églises locales au premier siècle du christianisme

D'APRÈS LES THÉOLOGIENS ANGLICANS

Personne n'ignore que, dans la question des origines de la hiérarchie de l'Église, question rendue complexe par les débats qu'elle a suscités depuis trois quarts de siècles, les théologiens et exégètes anglicans ont eu une part considérable. Les historiens du sacrement de l'Ordre doivent constamment se reporter à leurs recherches, ne fût-ce que pour profiter de leur riche érudition, et il nous a paru utile de retracer ici en quelques pages la trame et l'évolution de leurs théories.

Nous allons résumer successivement ci-après ce que, depuis J. B. Lightfoot au siècle passé et, après les interventions de l'école allemande, de Harnack surtout, C. H. Turner, F. J. A. Hort, J. Armitage Robinson, Bishop Gore, A. C. Headlam, B. H. Streeter et Lowther Clarke ont dit sur ces problèmes. Il nous a semblé que le meilleur moyen de les étudier était de les exposer selon l'ordre chronologique de leurs débats.

Il convient tout d'abord de rappeler que le *consensus* des théologiens protestants du dernier quart du XIX[e] siècle, voyait dans l'Église du Nouveau Testament un ensemble de communautés autonomes s'organisant sur le modèle des sociétés profanes, et que le rôle de direction des Apôtres et de saint Paul — le seul ministère universel au sens traditionnel du terme, — était méconnu, voire considéré comme dépourvu d'historicité. C'est à cette lumière qu'il convient d'examiner les développements qui vont suivre.

1. Dans son *Essay* célèbre sur le ministère chrétien, paru en 1868, J. B. Lightfoot mettait en relief — brièvement mais très clairement — au début même de son exposé l'existence, dès les origines, d'une double forme du ministère [1]. Il se fondait sur les deux textes de *I Cor.*, 12, 28 et d'*Eph.*, 4, 11-12 où l'apôtre donne en raccourci la liste des ministères et fonctions dans les Églises de la gentilité. Lightfoot distinguait ainsi un ministère temporaire et un ministère permanent, ou encore un ministère universel et un ministère local. Le premier de ces ministères est celui des Apôtres, des prophètes et des évangélistes. Les prophètes dans ces passages pauliniens paraissent en effet assimilés aux Apôtres, et Lightfoot rapproche des uns et des autres les évangélistes d'*Eph.*, 4, 11, et non pas les docteurs de *I Cor.* Ce ministère temporaire jouait aux premiers temps de l'Église le rôle principal. Cette triade — Apôtres, prophètes, évangélistes — avait en effet une fonction avant tout missionnaire : annoncer l'Évangile en tous lieux et fonder les « congrégations ». En 1865, trois ans plus tôt, Lightfoot avait consacré une note de son Commentaire aux Galates à la notion d'Apôtre [2]. Il avait marqué une date en élargissant cette notion. Les Douze n'étaient que les premiers chronologiquement parmi les Apôtres ; à ce rang figuraient aussi d'autres personnages tels que les frères du Seigneur, Jacques en particulier, Paul et Barnabé, Silvain, voire Junias et Andronicus, à l'exclusion pourtant d'Apollos et de Timothée. Deux conditions, en effet, étaient nécessaires et suffisantes : être témoin de la résurrection, grâce à une vision du Seigneur, sans qu'il ait été requis d'avoir reçu une investiture spéciale de ce dernier, et manifester les signes de l'apostolat (miracles et prédication efficace). L'apostolat dépassait donc le cercle des Douze, tout en formant un groupe limité à ceux qui

1. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Londres, 1868. Dissertation I : The Christian Ministry, p. 185.

2. J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Londres, 1865. Excursus : « On the name and office of an Apostle », pp. 89-97. — Cfr O. Linton. *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala, 1932, pp. 74-77. Le P. F. M. Braun dans *Nouveaux Aspects du problème de l'Église*, a un peu trop tendance à attribuer à Lightfoot la thèse « charismatique » de Harnack. Mais la plupart ne voient chez Lightfoot que le ministère local.

avaient vu le Seigneur et dont Paul serait le dernier. Dans cette même note, Lightfoot rapprochait déjà les prophètes des Apôtres ainsi délimités. Les Apôtres formaient le « premier ordre » dans l'Église, mais les prophètes leur étaient étroitement apparentés : « les deux ordres paraissent avoir été fortement associés en ce qui concerne la nature de leurs dons spirituels, bien que l'Apôtre ait été supérieur par le rang et possédât des fonctions administratives qui faisaient défaut aux prophètes ». Enfin dans l'*Essay*, Lightfoot leur associa, comme nous l'avons indiqué, les évangélistes.

Mais selon Lightfoot les deux mêmes passages pauliniens laissaient entrevoir également, l'existence d'un ministère destiné à devenir permanent dans l'Église chrétienne : à Corinthe, sous les vocables de « gouvernements » et d'« assistances » — la chose sera par la suite très discutée — à Éphèse avec les termes moins ambigus de « pasteurs » et « docteurs » (l'équivalent des presbytres-épiscopes), chose généralement admise. C'est le ministère des Églises locales, celui qui gouverne celles-ci, et, selon Lightfoot, achève de les instruire dans la doctrine. S'il y a donc un ministère « universel » destiné à s'effacer, et un ministère « local » auquel appartient l'avenir, nous ne voyons pas, chez Lightfoot, qu'ils soient opposés l'un à l'autre sous tous leurs aspects, comme certains l'imagineront plus tard. Ils ont en effet pour lui des caractères communs, en particulier une fonction doctrinale (kérygme d'une part, catéchèse de l'autre, dirions-nous) et l'un et l'autre sont sous la motion de l'Esprit.

2. C'est en effet Harnack qui allait imaginer le contraste. Nous devons parler de lui, quoiqu'il ne fût pas anglican, car son influence fut très marquante.

Quinze ans après l'*Essay* de Lightfoot, Bryennios publiait la *Didachè* (1883), et l'année suivante, non sans une certaine précipitation qui allait lui être parfois reprochée, Harnack faisait paraître une monographie consacrée au nouveau document. Il y exposait, en une soixantaine de pages célèbres, sa conception sur le ministère chrétien des origines[1]. En bref,

1. A. Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel nebst Untersuchungen zur*

il y a chez lui, comme chez Lightfoot une double organisation universelle et locale, mais on a d'une part des prédicateurs charismatiques et de l'autre des fonctionnaires chargés de besognes administratives. La *Didachè* l'amenait à envisager un ministère général d'apôtres itinérants, de prophètes et de docteurs (didascales), dans le prolongement du texte de *I Cor.*, 12, 28 déjà allégué par Lightfoot, mais aussi d'*Act.* 13, sur les prophètes de l'Église d'Antioche, point de départ de l'expansion missionnaire. C'étaient essentiellement des ministres de la Parole, sans fonction administrative ou juridictionnelle. C'étaient également — et ceci est encore plus caractéristique de Harnack —, des charismatiques itinérants, qui n'avaient pas été « envoyés », mais devaient leur mandat directement à l'Esprit-Saint, sous la motion duquel ils agissaient. Il convient de rappeler ici que pour Harnack, en effet, l'Apôtre est un charismatique qui ne tient pas ses pouvoirs d'une délégation reçue du Christ ou même d'une vision du Ressuscité. C'est le charisme seul qui fonde son autorité. Tout en admettant l'existence du groupe des Douze durant la Vie publique, Harnack considérait leur mission universelle comme une fiction postérieure, et il élargissait, pour y englober les itinérants de la *Didachè*, la notion d'Apôtres au-delà des témoins du Christ ressuscité, envisagés par Lightfoot. La *Didachè* confirmait étonnamment les affirmations de Lightfoot sur l'association des prophètes aux Apôtres, mais Harnack substituait les docteurs aux évangélistes mentionnés par Lightfoot. Pour le ministère local, Harnack reprenait les idées de Hatch [1] qu'il avait introduites en Allemagne [2]. Il attribuait aux épiscopes et aux diacres, simplement nommés par les communautés [3], un rôle de fonctionnaires du culte et des finances, les presbytres n'étant que des personnages chargés

ältesten Geschichte der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes. (Texte und Untersuchungen, II, 142), 1884, pp. 88-158. Voir à ce sujet : LINTON, *op. cit.*, pp. 40-42 et 78 sv.

1. E. HATCH, *The Organization of the Early Christian Churches.* Londres, 1881.

2. *Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Alterthum.* Übersetzung besorgt und mit Excursen versehen von Adolf Harnack. Leipzig, 1883.

3. Cfr *Didachè*, XV : *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς.*

de besognes juridictionnelles et disciplinaires. Mais les uns et les autres étaient de toute manière exclus du ministère de la Parole. Harnack modifiait donc, en les amplifiant, les idées de Lightfoot en introduisant l'opposition qui allait désormais devenir classique entre *Amt* et *Charisma*.

Enfin chez Harnack aussi, au fur et à mesure du déclin des charismes, le ministère local allait assumer certaines fonctions du ministère universel, mais, étant donné l'opposition initiale qu'il introduisait entre les deux organisations, les modalités de la transition restaient vagues, sans impliquer d'ordination. La *Didachè*, seul témoignage authentique avec les plus anciennes Épîtres pauliniennes, manifeste déjà une certaine assimilation des deux ministères, mais il faut remarquer que Harnack la datait de très tard, vers 140, ce qui lui permettait de retarder au-delà de la période apostolique la disparition du ministère charismatique, et de maintenir jusqu'à la fin du IIe siècle l'existence effective des prophètes.

Les anglicans vont réagir aux thèses de Harnack dans les années qui suivirent. Les idées de celui-ci allaient susciter en effet en 1887 plusieurs prises de position que nous allons examiner.

On peut dire en résumant, croyons-nous, que C. H. Turner, en 1887, acceptait avec certains aménagements ce que Harnack avait de commun avec Lightfoot, et rejetait en particulier une perspective plus « catholique » — ce en quoi il sera suivi assez fidèlement par C. Gore ; que par contre deux ans plus tard Hort rejettera la notion du triple ministère universel (Apôtre, prophètes, docteurs) en faisant porter sa critique sur l'intégration des prophètes dans ce ministère général. Armitage Robinson, liant le triple ministère universel avec la conception charismatique que s'en faisait Harnack, s'en prendra avec véhémence à ces deux notions et pensera retourner ainsi purement et simplement à Lightfoot. Venons-en tout d'abord à Turner.

3. En avril 1887 C. H. Turner consacra un article de la *Church Quarterly Review* à un compte rendu de l'ouvrage de Harnack.

L'article était intitulé *The Early Christian Ministry and the Didache*[1]. La *Didachè* que Turner datait des années 80-100, et considérait comme un document judéo-chrétien un peu retardataire, reflétait cependant assez fidèlement, selon lui, l'évolution du ministère chrétien depuis les origines jusque vers l'an 60. Il y reconnaissait sans peine le triple ministère missionnaire et les premiers développements du ministère local des diacres et des presbytres-épiscopes. Le texte récemment découvert décrivait ainsi une situation intermédiaire entre celle de *I Cor.* et celle d'*Eph.*[2] Mais ce n'était pas tout : Turner, à la différence de Harnack, replaçait la *Didachè* dans le courant des documents traditionnellement reçus, tels que Actes, Pastorales, Lettres d'Ignace etc. Tout cela entraînait une différence de plus d'un demi-siècle dans le schéma d'évolution présenté par les deux historiens. L'on comprend ainsi pourquoi Turner allait maintenir l'existence du ministère universel sous sa triple forme, tout en l'intégrant d'autre part dans un ensemble d'allure catholique. En outre, il partait de deux principes qui lui semblaient caractériser tout le Nouveau Testament, et qui s'opposaient évidemment à la notion de charisme telle que la concevait Harnack[3]. Le premier, déterminant pour la notion d'Apôtre, même au sein d'un apostolat modérément élargi, était ce qu'il nommait le principe de la mission, concernait en tout premier lieu le Christ lui-même comme envoyé du Père, puis les Apôtres et enfin les divers ministères après eux. (Il cite ici *Act.*, 5, 4-5, *Jn*, 18, 18, *Rom.*, 10, 15). Turner se sépare donc de Lightfoot et de Harnack : l'apostolat implique une véritable délégation d'autorité de la part du Christ. Les Apôtres ainsi constitués source de l'Esprit, délèguent une part de celle-

1. Article republié presque sans modifications dans C. H. Turner, *Studies on the Early Church*, Londres, 1912, pp. 9-32. Turner faisait remarquer au début de l'article que « si Lightfoot et Hatch avaient examiné en détail le ministère local, ils avaient à peine parlé du ministère général *(scarcely anything)* tandis que Harnack avait consacré à ce dernier les deux tiers de son exposé ». Pour Lightfoot, on serait en droit de s'étonner de cette remarque.

2. *Art. cit.*, pp. 9 et 31.

3. Pp. 12 et 13. Cf. p. 32 : « Les questions de mission et d'ordination à propos desquelles il serait déraisonnable de s'attendre à un accord » [avec Harnack].

ci. Avec leurs délégués, ils sont seuls à transmettre, dans ce but, par l'imposition des mains, le don de l'Esprit à tous les ministères [1]. Cette notion de mission s'applique également aux prophètes qui, eux aussi, sont envoyés et revêtus d'autorité. Venait ensuite le principe hiérarchique fortement marqué dans les trois degrés du ministère universel de *I Cor.*, mais que l'on retrouve également dans les ministères locaux au fur et à mesure de leur développement.

Ces principes catholiques ne l'empêchaient pas d'affirmer que le triple ministère d'Apôtres (au sens élargi du terme), de prophètes et de docteurs existait incontestablement aux origines [2], et qu'il aurait même été seul à exister dans certaines Églises pauliniennes à leur fondation. Dans des termes qui correspondent à ceux de Lightfoot, il estimait que les Apôtres et les prophètes étaient au début les « deux ordres suprêmes » et qu'ils constituaient avec les docteurs la « grande triade » de *I Cor.* Ce sont de même les Apôtres et les prophètes qui sont le fondement de l'Église selon *Eph.*, 2, 11 [3], mais pour notre critique, déjà dans cette Épître, les docteurs étaient, selon la liste d'*Eph.*, 4, 11, en passe de s'identifier à la hiérarchie locale des « pasteurs » (presbytres-épiscopes) [4].

Ce sont par contre les Évangélistes qui constituent comme le troisième membre de la hiérarchie universelle dans l'Épitre aux Éphésiens : Turner y voyait des délégués apostoliques analogues à Tite et à Timothée et qui feront la transition entre les Apôtres et l'épiscopat monarchique.

Mais le triple ministère universel allait disparaître devant le ministère local, beaucoup plus tôt que le voulait Harnack. Telle est la seconde constation faite alors par Turner. C'est dès

1. Turner devait toujours par la suite insister sur ces points. Cfr. *Catholic and Apostolic*, p. 258 sv.

2. « Quand nous parlons d'apôtres, prophètes, etc., le mot apôtre doit être entendu en un sens plus large, non limité aux Douze — cet élargissement bien qu'exagéré par des auteurs modernes a cependant un fondement ». « La distinction entre Apôtres, prophètes et docteurs d'une part, et épiscopes, presbytres et diacres de l'autre, devra maintenant être familière à tout étudiant des origines chrétiennes », p. 14.

3. P. 15.

4. P. 20.

le début du IIe siècle que l'on ne trouve plus trace d'Apôtres, ni même de prophètes, qu'on s'accorde pourtant à voir survivre quelque temps à ceux-là. Turner fait remarquer que pour les Pères apostoliques (Clément, Ignace, Polycarpe, Justin, Hermas) les Apôtres sont identifiés aux Douze, et que les Prophètes, en tant que corps, sont ceux de l'Ancien Testament. Mais il laissait à d'autres le soin de tirer de ce fait des conséquences peut-être fatales pour la théorie. Il se bornait à nier la valeur des arguments avancés par Harnack, en faveur de l'existence des prophètes au sens où il l'entendait, jusqu'au-delà du IIe siècle : Les prophètes chez Justin n'agissent qu'à titre individuel. Et, même en ce cas, ils disparaissent après 150 [1].

En contre-partie, le ministère local voyait son rôle grandir sans cesse. Bien qu'occupant une place subordonnée, il avait existé très tôt, du moins à Jérusalem, dans l'entourage de Jacques. Dans les Églises pauliniennes, nous avons vu que Turner, au moment où il rédigeait cet article, n'admettait pas de ministère établi à demeure, contrairement à Lightfoot qui s'appuyait sur les expressions de « gouvernements » et d'« assistances » de la liste de *I Cor.*, 12 [2]. Il voyait les épiscopes et les diacres apparaître seulement à Philippes (*Phil.*, 1). Un peu plus tard dans l'Épître aux Éphésiens (4, 11) le ministère local lui semble parvenu à égalité avec le ministère universel (Apôtres et prophètes) avec même une certaine supériorité des « pasteurs » sur le dernier degré, celui des docteurs [3]. A ce niveau, la fusion sera déjà réalisée dans les Pastorales. Les deux ordres supérieurs de la hiérarchie universelle (Apôtres et prophètes) fusionneront à leur tour avec la hiérarchie locale des presbytres, grâce à des traits communs entre ces deux hiérarchies, qui iront s'accentuant, et moyennant l'intermédiaire des Évangélistes. Mais nous laissons pour le moment de côté cette formation de l'épiscopat monarchique, et les formules prégnantes qu'en a données Turner. Elles demeurent d'ailleurs valables même si l'on doit écarter le triple ministère universel c'est-à-dire, dans le cas présent,

1. P. 16-17.
2. P. 20, Turner évoluera plus tard sur ce point. Cfr note 1, p. 49.
3. P. 20.

si l'on réduit quelque peu le nombre des Apôtres et si on le dissocie des prophètes [1].

4. C'est en effet à un rejet du triple ministère universel que va conclure au contraire le célèbre exégète de Cambridge F. J. A. Hort au cours de ses conférences des années 1888-1889 (publiées à titre posthume en 1897 sous le titre *The Christian Ecclesia* [2]). Il y touchait rapidement, mais avec acuité, ce problème. Ce sont surtout les textes de saint Paul qui l'intéressaient [3]. Il pensait que les exégètes s'étaient mépris sur le but poursuivi ici par l'Apôtre, but qui n'était pas de déterminer les ministères existant alors dans l'Église, mais d'indiquer les différentes fonctions assignées par Dieu aux membres d'un même Corps, les divers dons accordés par un même Esprit [4]. Pour preuve, il alléguait les variations dans les énumérations de ces fonctions, en particulier dans les deux listes principales, et, de plus, la forme même de ces descriptions, où personnes et choses sont mêlées (tout au moins dans *I Cor.*), ce qui n'est intelligible qu'en dehors d'une énumération des offices ecclésiastiques. L'erreur est venue de ce que les deux listes commencent par les Apôtres et que l'apostolat de Paul et des Douze est en un sens un office permanent. Mais dans le cas présent il n'aurait guère été possible d'user d'un autre terme pour cette fonction si particulière. Ainsi peu importe, dans ces deux listes, qu'il y eût des ministères correspondant à chacun de ces services, ou que plusieurs de ces services eussent réellement ou non été accomplis par les mêmes personnes. On ne peut donc rien conclure de ces passages relativement à la constitution ecclésiastique, étant donné qu'il y est seulement question des activités développées dans le

1. La thèse défendue en 1887 par Turner se retrouvera dans sa contribution à la *Cambridge Medieval History :* Vol. I, Ch. VI : The Organization of the early Church. 1re éd., 1911 et sv. Notons ici pour le ministère à Corinthe : « Seulement après ceux-ci, pouvons nous trouver place, enveloppé sous l'obscure désignation d'assistances et gouvernements, pour le service local, des presbytres et diacres », p. 144.

2. F. J. A. HORT, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897.

3. Il faut noter que Hort ne considérait l'autorité des Apôtres que comme purement personnelle et morale : « Les Apôtres n'étaient pas au sens propre des *officiers* de l'*Ecclesia* ».

4. HORT, *op. cit.*, p. 157.

Corps du Christ [1]. Les perspectives générales de Hort paraissaient très justes. On pouvait cependant faire remarquer tout au moins que Lightfoot et ses émules avaient une explication pour la différence des deux listes, et que ce n'étaient pas seulement les Apôtres, mais aussi les prophètes, qui étaient en tête de chacune des listes. Mais il faut savoir que Hort avait par ailleurs des raisons d'identifier les prophètes aux Apôtres.

5. Ces idées, plutôt jetées en passant, allaient être traitées pour elles-mêmes par Armitage Robinson en 1918, dans un essai intitulé *The Christian Ministry in the Apostolic and Subapostolic period* [2]. C'était Harnack qu'il avait en vue et auquel il attribuait en bloc la paternité de la notion de triple ministère missionnaire et de ministère charismatique. Chose curieuse, en écartant l'une et l'autre, il professait ainsi retourner purement et simplement à l'*Essay* de Lightfoot. Mais quoi qu'il en soit de ce point, le doyen de Wells, après avoir résumé la thèse de Harnack, niait l'existence d'une triade privilégiée d'Apôtres, de prophètes et de docteurs et donnait, en reprenant des vues semblables à celles de Hort, un tout autre sens aux deux listes pauliniennes de *I Cor.*, 12, 28-29 et *Eph.*, 4, 11-12, invoquées par Harnack. Il soulignait les divergences des listes, écartait l'argument tiré de l'emploi de l'ordinal (premièrement, deuxièmement, troisièmement, ensuite ...) et insistait sur l'illogisme d'un passage brusque de ministères (Apôtres, etc.) à des charismes (guérisons, etc.). Il se refusait ainsi à admettre une hiérarchie ministérielle d'Apôtres, prophètes et docteurs qui auraient été en contraste avec des activités, plus ou moins identifiables du Corps du Christ, qui venaient ensuite. En conséquence les prophètes et les docteurs n'avaient pas chez l'Apôtre le rôle de premier plan que semblait par ailleurs leur attribuer la *Didachè*. Dans le cas des prophètes, il ne s'agissait pas d'une classe bien définie ayant une position d'autorité dans toute l'Église, mais de charismes individuels au sens traditionnel du terme, jaillis au sein d'une Église locale et auxquels tous les

1. *Ibid.*, p. 177.
2. Dans *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, éd. par H. B. Swete, Londres, 1918, p. 67 sv.

chrétiens pouvaient prétendre. C'est ce que montrait tout le contexte. L'Apôtre, tout en les respectant, entendait maintenir ces activités de l'Esprit dans de justes limites. Quant aux docteurs, Robinson les rapprochait des évangélistes en en faisant des personnages sans activité bien définie. En rappelant que Lightfoot en faisait des ministres des Églises locales, il lui échappait que chez ce dernier c'étaient les évangélistes qui constituaient le troisième membre de la « hiérarchie missionnaire ». En conclusion, l'autorité restait donc uniquement aux mains des Apôtres et de leurs délégués, qui seuls auraient pu représenter le ministère universel. S'en prenant enfin à ce qui était de fait la contribution personnelle de Harnack, il s'élevait contre une notion de charisme moderne et artificielle, inconnue du Nouveau Testament, pour lequel toute activité ecclésiastique était nécessairement sous la motion de l'Esprit. Et sur ce point presque tous lui donneront raison immédiatement, comme on le verra dans la suite de cet exposé. Il faut ajouter à ceci que, comme Harnack, il tenait pour une date tardive de la *Didachè*. Il défendait depuis quelque temps la thèse selon laquelle celle-ci aurait été un document artificiel [1]. Sa constitution ecclésiastique aurait été fabriquée à l'aide du Nouveau Testament, afin d'accréditer des vues personnelles. Sur ce point, il devait faire largement école.

Bien que Robinson ait méconnu la part qui revenait en cette question à un exégète aussi influent que l'évêque de Durham, le développement et la publicité qu'il apportait aux idées de Hort, joints à certains points de vue personnels, devaient contribuer à ruiner en partie l'édifice édifié peut-être trop rapidement par des noms illustres. Mais la première réaction allait paraître négative.

6. L'année suivante, en effet, le célèbre théologien anglo-catholique Ch. Gore faisait paraître la 4me édition de son ouvrage *The Church and the Ministry*, dont C. H. Turner avait revisé certains passages. L'évêque, dans la préface, approuvait en-

1. Dans un article du *J.T.S.*, d'avril 1912, puis par la suite, dans *Barnabas, Hermas and the Didachè*, Londres, 1920.

tièrement Robinson pour sa critique de l'opposition imaginée par Harnack entre *Charisma* et *Amt*, mais il ne cachait pas que Robinson lui « semblait avoir sous-estimé les témoignages en faveur de l'existence d'un ordre de prophètes revêtu d'une autorité quasi-apostolique », dont il déclare avoir dû tenir compte malgré lui dans son chapitre, consacré au Ministère dans le Nouveau Testament [1]. Dans ce chapitre, commentant *Eph.*, 4, 12 il écrivait : « Apôtres et prophètes constituent avec les évangélistes le ministère général ou catholique de l'Église, tandis que les pasteurs et les docteurs, en tant que ministres locaux, peuvent aisément être identifiés avec les épiscopes de *Phil.* » [2]. Il attribuait aux prophètes, tels que nous les font connaître les Actes, une participation au ministère liturgique des Apôtres, et la faculté d'imposer les mains. Mais l'origine de leur mission est conforme aux principes catholiques : ou bien ils auraient reçu directement leur mandat du Christ lui-même avant la Résurrection ou l'Ascension, ou bien l'ordination par l'imposition des mains apostoliques aurait reconnu leur mission manifestée par les dons spirituels [3]. Ils auraient ainsi exercé un ministère parallèle à celui des délégués d'Apôtres ou « hommes apostoliques » tels que Tite et Timothée. Quant au ministère local des presbytres-épiscopes, Gore ne voyait pas de raison de leur retirer un ministère de la Parole, tout en en faisant également des ministres des sacrements, subordonnés aux Apôtres, prophètes et docteurs. L'évêque rejetait d'autre part la conception que Robinson se faisait de la *Didachè* : construction artificielle sur la base du Nouveau Testament. Avec Turner, il pensait à un manuel judéo-chrétien des années 80-100 dont il ne fallait pas déprécier le témoignage [4], et qui reflétait une situation un peu particulière, mais réelle d'un ministère missionnaire où Apôtres (évan-

1. C. Gore, *The Church and the Ministry*, revised by C. H. Turner, Londres, 1919. Preface to the Ed. of 1919, p. VI. Gore tenait apparemment la même thèse dans les éditions précédentes, la 1re remontant à 1888.

2. *Op. cit.*, p. 217.

3. *Ibid.*, pp. 237-238. — Une conception semblable sera exposée en 1929 par K. D. Mackenzie dans *The Case for Episcopacy*, p. 15 sv.

4. En particulier p. 253, et note L, pp. 367-79.

gélistes), prophètes et docteurs étaient d'ailleurs difficiles à distinguer, ce qui introduisait une note un peu nouvelle [1].

7. Très peu de temps après, A. C. Headlam, évêque de Gloucester, éditait ses célèbres *Bampton Lectures* [2]. Vis-à-vis de Robinson il reprenait exactement l'attitude de Gore ; de plus, il indiquait clairement le rôle joué par Lightfoot en rappelant que la *Didachè* avait ouvert les yeux sur un fait qui se trouvait déjà dans les documents, et que l'évêque de Durham avait été le premier à mettre en lumière [3] : l'existence d'un double ministère. Il en décrivait les fonctions en s'inspirant de Harnack mais sans forcer l'opposition [4].

Comme Gore et d'autres alors, il critiquait judicieusement les catégories à priori de Harnack sur le charisme. En renvoyant d'ailleurs à l'essai de Robinson, il insistait sur l'inanité de l'opposition entre charisme et ordination [5]. Il proposait en conséquence l'appellation de « missionnaire » pour ce ministère général [6] et entrevoyait, à côté des Apôtres au sens strict, une foule de prédicateurs accrédités circulant d'une Église à l'autre : Apôtres au sens large (apôtres des églises) convertissant et fondant des communautés, prophètes, édifiant les convertis, évangélistes (apôtres mineurs) et docteurs (au rôle indéterminé) [7]. Ces missionnaires chrétiens — les prophètes en particulier — avaient un rôle important dans la vie liturgique et sacramentelle des

1. Malgré l'argument du silence, ce ministère missionnaire — au moins certains de ses membres — auraient également imposé les mains.

2. A. C. HEADLAM, *The Doctrine of the Church and Christian Reunion*, Londres, 1920. Il avait déjà développé son point de vue sur le ministère dans le Nouveau Testament dans un article de la *Church Quarterly Review* de janvier 1906.

3. « Il est intéressant de noter que B. Lightfoot, avant l'histoire de la *Didachè*, se rendit très clairement compte de l'importance du ministère missionnaire *(preaching ministry)*. Se référant aux deux listes du ministère il déclare... » suivent des citations de Lightfoot dans l'Essai. HEADLAM, *op. cit.*, p. 60, note 1.

4. *Ibid.*, p. 60.

5. *Ibid.*, p. 61, où il déclare « l'argument (de Robinson) est convaincant en ce qui concerne la conception charismatique ».

6. P. 61, note 1.

7. *Ibid.*, pp. 61-62.



communautés [1], et l'évêque allait jusqu'à considérer comme « plus probable » que le charisme prophétique était officiellement reconnu par l'ordination des prophètes [2] ce qui précisément les aurait distingué des « faux prophètes » [3].

Ainsi, comme nous venons de le voir, les remarques souvent pertinentes adressées par Hort et Robinson aux thèses récentes sur le ministère, n'étaient pas parvenues à convaincre des théologiens de marque tels que Gore et Headlam, appartenant au surplus à des écoles différentes. C'est qu'ils avaient déjà leur siège fait et que, malgré tout, certains textes du Nouveau Testament, ceux qui concernaient les prophètes dans les *Actes*, laissés de côté par les critiques, et de plus les hésitations à suivre Robinson et ses émules dans leur position révolutionnaire sur la *Didachè*, semblaient laisser ouverte une partie du problème. Ainsi, dans les années qui suivent, autour de 1930, surgissent des tentatives nouvelles de la part d'exégètes parfois un peu personnels.

8. C'est ici qu'il convient de mentionner l'ouvrage de B. H. Streeter, cet « enfant terrible de la critique ». Son *The Primitive Church* parut en 1929, en relation avec le projet d'union de l'Inde du Sud [4]. Streeter entendait prendre ses distances aussi bien par rapport à Lightfoot, qu'il interprétait à la manière de Robinson, que par rapport à Harnack à qui il attribuait en propre la thèse du triple ministère [5]. En dépit de ses déclarations de principe contre la thèse de Harnack qui lui paraissait ne pas tenir compte de la diversité un peu anarchique qui aurait régné aux origines, il fondait manifestement toute la présentation des

1. *Ibid.*, p. 63.
2. *Ibid.*, p. 84. Ceci est évidemment en rapport avec l'importance attachée par Headlam à l'ordination avec imposition des mains et prière par l'« Église », malgré son peu d'intérêt pour le « ministre de l'ordination ». Cfr. p. 85.
3. En 1936, Headlam exposait encore les mêmes idées sur le « ministère missionnaire » dans *The Origin of the Christian Ministry*, dans *The Ministry and the Sacraments*, éd. par R. Dunkerley et A. C. Headlam. Londres, 1937, pp. 328-330.
4. B. H. Streeter, *The Primitive Church*, Londres 1929 (*Hewett Lectures* 1928).
5. Streeter, *op. cit.*, pp. 71-72.

faits sur certaines notions apparentées à celles du critique berlinois sous le rapport du charisme [1]. Mais il n'y a plus chez Streeter l'oppostion rigide de deux espèces de ministères dont l'un serait universel (et charismatique) et l'autre local (et purement administratif) : c'est uniquement à l'intérieur des *Églises locales* que s'exerce le rôle de direction des inspirés en tant que tels, et que ceux-ci céderont peu à peu devant le développement rendu nécessaire du ministère régulier des collèges de presbytres. Le ministère universel des Apôtres eux-mêmes reste pratiquement en dehors de la perspective. C'est tout particulièrement à Antioche, selon *Actes* 13, et en Syrie — la *Didachè* issue d'Antioche vers 90 recommande dans cette région l'introduction des épiscopes au déclin du Ier siècle — que se manifeste cette prépondérance des prophètes et des docteurs, et ceux-ci exercent, conformément aux principes de Harnack, l'autorité en raison de leurs dons spirituels [2]. Or il en allait de même au début dans les communautés pauliniennes, fondées à partir d'Antioche : à Corinthe particulièrement, et Streeter citait *I Cor.*, 12, 28, qu'il interprétait du ministère local [3]. S'il a pu exister, à Corinthe par exemple, des épiscopes (gouvernements) et des diacres (assistances) ils auraient eu une importance minime par rapport aux prophètes. Le ministère des charismatiques avait, même dans les Églises pauliniennes, laissé rapidement place à un ministère « administratif » devenu de plus en plus pastoral et revêtu d'une autorité considérable [4].

1. La chose a été justement souligné par VOKES, *The Riddle of the Didache*, Londres 1946, p. 149.

2. *Op. cit.*, pp. 74-76 et 145 sv. — Les Apôtres et prophètes de la *Didachè* sont itinérants en principe, mais ce serait alors une déviation.

3. *Op. cit.*, p. 77. « Étant donné que les Apôtres appartiennent à une classe spéciale, il est évident que même à Corinthe, Église fondée par Paul, les termes de prophète et docteur représentent les deux offices les plus importants dans ce qu'on peut appeler le *ministère normal d'une église locale* » (nous soulignons). On pourra ici aujourd'hui rapprocher CAMPENHAUSEN qui, après avoir exclu le ministère universel des prophètes et docteurs, fait des prophètes « des personnages 'déterminés' *(bestimmte)* qui poursuivent dans la communauté locale [sans presbytres] l'œuvre des apôtres ». *Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den drei* 1. *Jahrh.*

4. Selon la progression : *Phil.*, 1 ; *Eph.*, 4, 11, 12 ; *Act.*, 20, 28 ; *I Pet.* 5, 1-4.

Mais le prophétisme semble demeurer toujours sous-jacent — au moins théoriquement — et susceptible d'alimenter une dialectique d'opposition avec le « pasteur » ou le « prêtre ». Ignace aurait définitivement établi l'épiscopat monarchique à Antioche sur les ruines du prophétisme, et même au IIe siècle il y aurait eu — sauf à Rome — possibilité d'un conflit entre l'épiscopat et le prophétisme. Ce n'est qu'à Jérusalem qu'il n'y aurait jamais eu de « prophètes et de docteurs » mais que se serait établie, dès le début, en continuité avec la synagogue, une situation analogue au triple ministère local de l'avenir [1]. Les idées de Streeter ne furent pas admises sans discussion et l'on fit, surtout dans les milieux de nuance « catholique », toutes sortes de réserves en présence des devinettes, qui sur certains points étayaient sa vision des choses.

9. Il faut cependant signaler à ce propos la contribution d'un théologien de cette tendance, Lowther Clarke intitulée *The Origins of Episcopacy* parue en 1930 [2]. L'auteur tient compte de la thèse de Streeter qui venait de paraître et en conserve certains points, mais sa synthèse apparaît assez éclectique, comme on va le voir. Au centre des développements figure toujours la *Didachè*, qui, émanant de la « grande Église » et non de milieux dissidents, possède une autorité incontestable. L'auteur s'en rapporte là-dessus à Streeter [3]. Ce document représenterait au mieux la situation régnant dans l'Église d'Antioche et en Syrie. Mais il faut tout d'abord noter que le ministère prophétique qui transparaît également dans les *Actes* (ch. 13 en particulier) n'est pas pour Lowther Clarke (sauf, dans une certaine mesure, à Jérusalem) un ministère local, comme le voulait Streeter, mais un ministère général, missionnaire [4] — et l'on revient à la thèse classique — mais, comme le présentait Gore, presque confondu

1. *Op. cit.*, pp. 72-74. Avec des presbytres, des diacres et Jacques de Jérusalem. La thèse est classique. Selon Streeter la parenté du Messie aurait exercée une espèce de « califat ». C'est le fond de la thèse récente d'Ehrhardt, *The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church*.
2. Dans *Episcopacy Ancient and Modern*, Londres, 1930, pp. 1-46.
3. Lowther Clarke, *op. cit.*, pp. 26-27.
4. *Ibid.*, p. 37.

avec celui des Apôtres et des docteurs. Il fait donc partie du triple ministère dont saint Paul se fera plus tard l'écho dans *I Cor.* [1] D'autre part la zone d'activité du ministère prophétique est assez différente de ce qu'admettait Streeter : elle englobe sans conteste la Palestine d'où est issu le prophétisme chrétien, et d'où il a passé à Antioche et dans les régions de la Syrie. Mais — et ici contre la thèse classique — l'aire de diffusion se rétrécit : il n'y aurait pas de raison d'admettre l'existence de ce ministère à l'ouest de la Syrie [2] : saint Paul organise ses communautés en en prenant solidement en mains la haute direction. En règle générale il nomme un conseil de presbytres dans chaque Église, mais des situations locales (à Corinthe par exemple, peut-être en raison du prophétisme individuel largement répandu), entraînent des exceptions. Les presbytres exercent par la suite une charge en liaison de plus en plus consciente avec la charge pastorale du Christ lui-même, dans le prolongement des textes d'Ézéchiel [3].

Depuis la guerre, et dans les discussions récentes, on trouverait très peu d'allusions au triple ministère universel. Dans *Apostolic Ministry*, G. Dix a repris les critiques de Hort, tout en supposant comme Robinson, que c'était, sous l'influence de la *Didachè*, une création de Harnack.

En tous cas, la position de Dix est conforme à l'opinion qui, à juste titre semble-t-il, prévaut actuellement, après des essais en sens divers pour sauvegarder quelque élément de la théorie. D'autre part, bien que la *Didachè* n'ait pas été à la source même de celle-ci, comme on l'a dit, elle a semblé en fournir à point nommé une confirmation éclatante. Or avec le temps, la précarité de son témoignage, d'ailleurs assez contradictoire en lui-même, semble finalement s'imposer, même si certaines thèses extrêmes à son sujet n'ont pas triomphé.

1. A propos de *I Cor.*, 12, 28 : « Prophètes » à une telle place d'honneur doit désigner un rang clairement reconnu dans l'Église universelle ; le terme ne peut se rapporter au don de prophétie apparemment possédé par la plupart des chrétiens de Corinthe, cf. 14, 31 : saint Paul se réfère d'abord à la hiérarchie reconnue de l'« Église universelle » [à l'origine de l'Église], pp. 20-21.
2. *Ibid.*, p. 37, cf. note 1.
3. *Ibid.*, pp. 19-26.

Le ministère local, sur la formation duquel un accord global subsiste dans le monde anglican — du moins au niveau où nous nous sommes placé —, apparaîtrait ainsi comme partageant seul avec les Apôtres et leurs plus proches collaborateurs, la responsabilité de l'Église, même si la nature de la relation de ce ministère avec l'Apostolat reste encore très débattue [1].

D. H. MAROT.

1. Notons ici que les dernières recherches sur le judéo-christianisme montreraient dans la *Didachè* l'existence d'un ministère qui ne serait pas charismatique, mais rappellerait le ministère « missionnaire », tel que l'entrevoyaient Turner et plusieurs des auteurs que nous avons envisagés. Cfr sur ce point : JEAN DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1958, t. I, p. 406 sv. — Au moment de donner le bon à tirer, nous avons eu connaissance de l'importante publication de J. PAUL AUDET O. P., *La Didachè, Instruction des Apôtres* (Coll. «Études bibliques»), Paris, 1958, qui précise encore ce dernier point de vue.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — Le métropolite Mgr Joseph SLIPYJ de Lvov (Ukraine occidentale), arrêté en avril 1945 et condamné deux fois aux travaux forcés, est, selon les dernières nouvelles[2] actuellement gardien dans un hospice de vieillards à Muklakovo, en Sibérie centrale.

S. Exc. Mgr Jean LATYŠEVSKYJ, évêque auxiliaire de Stanislavov qui, il y a trois ans, rentra dans cette ville venant de Sibérie, est décédé le 29 novembre dernier à l'âge de 78 ans.

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 1) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (39 Leoph. Panepistimiou, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *EV* = *Ekklisiastikon Vima* (Mitropoleos kai Patroou 9, Athènes) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *Kth* = *Hi Kathimerini* (Sokratous 57, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (St. Basil's Academy, Garrison, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rusj*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidental (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

2. Cfr *OR* 8 février.

Il avait été arrêté dans la nuit du 11 avril 1945, en même temps que tous les évêques de la province ecclésiastique de Halyč-Lvov. Avant d'être condamné à douze ans de travaux forcés, il avait passé un an et demi à la prison de Lukianivka à Kiev, où il vit mourir son évêque ordinaire, Mgr CHOMYŠYN (Noël 1945) [1].

Le 3 janvier, à Vilnius (Lithuanie), est décédé, à l'âge de 83 ans, Son Exc. Mgr Casimir PALTAROKAS, évêque du diocèse latin de Panevezys depuis 1926.

Le prélat avait fait ses études au séminaire de Pétrograd (Léningrad) et avait été ordonné prêtre en mars 1902. Spécialiste des questions sociales, il fut un grand propagateur de la doctrine sociale de l'Église, défendant les principes de la liberté et le respect de la personne humaine. C'est en vain que la propagande soviétique essaya à diverses reprises de le présenter comme un partisan du régime. Après le retour des troupes russes en 1947, il fut le seul évêque de Lithuanie qui ne fut ni déporté ni emprisonné, tant son autorité et sa popularité étaient grandes. En 1956, il avait pu consacrer deux nouveaux évêques, LL. Exc. Mgr STEPONAVICIUS qui est évêque auxiliaire du diocèse de Panevezys, et Mgr MAZELIS, vicaire capitulaire du diocèse de Telsiae. Il ne reste plus que ces deux évêques à leur poste en Lithuanie [2].

Deux autres décès doivent être mentionnés ici. Le 31 janvier dernier, est décédé à Paris, dans sa 90e année, Monseigneur Charles LAGIER, directeur général de l'Œuvre d'Orient.

Né au diocèse de Grenoble en 1868, l'Abbé Lagier après avoir été vicaire dans son diocèse pendant huit ans, vint à Paris en 1899 comme prédicateur de l'Œuvre d'Orient qu'il ne quitta plus, et dont il devait devenir le Directeur général à partir de 1921. Cette œuvre qui a fait un bien immense dans toutes les régions de l'Orient par la répartition judicieuse des générosités de toutes sortes qu'elle ne cessait de stimuler et de recueillir, avait célébré, on se le rappelle, son centenaire en 1956 [3]. Le Saint-Père avait adressé alors à son éminent directeur une lettre très louangeuse. La disparition de

1. Cfr *SICO* 28 janvier.
2. Cfr *OR* 15 février, art. *Un martyr de l'Église du Silence.* Et *ICI* 1er février, p. 12.
3. Cfr *Chronique* 1956, p. 176.

Mgr Lagier crée un très grand vide. « Monseigneur Lagier considérait comme une de ses fonctions essentielles d'accueillir les missionnaires et hauts prélats orientaux de passage à Paris, de les entendre, de leur donner son avis, de les assurer d'une aide précise étudiée avec eux. Il avait acquis une connaissance approfondie des situations particulières d'aujourd'hui, des établissements, des personnes en cet Orient chrétien dont il avait également étudié la prestigieuse histoire qu'il conta en deux volumes écrits d'une plume alerte » [1]. Le Saint-Siège avait récompensé les services de Mgr Lagier en le nommant protonotaire apostolique en 1937, et le gouvernement français, en reconnaissance de ses mérites, l'avait élevé l'an dernier à la dignité de Commandeur de la Légion d'Honneur.

Le 5 février dernier est décédé à Paris à l'âge de 79 ans Mgr Chevrot, curé de St-François-Xavier. Prédicateur de grand talent, il avait assumé les conférences de Carême à Notre-Dame de 1938 à 1940. Lié d'amitié avec dom Lambert Beauduin, il fut un des pionniers du Centre de pastorale liturgique de France, et donna lui-même l'exemple en apportant très tôt dans sa paroisse des réformes discrètes et judicieuses. Mgr Chevrot avait subi dans sa jeunesse l'influence du P. Portal, le grand apôtre de l'Unité chrétienne ; il en avait conservé un souci pastoral qui le fit s'intéresser toute sa vie à l'œcuménisme. Souvent il prit part à des dialogues avec des protestants, et fut en relation avec la communauté de Taizé [2]. Il fut également amené à présider à Chevetogne, il y a quelques années, une réunion œcuménique consacrée au problème de l'Écriture Sainte dans les différentes confessions chrétiennes.

Le 25 mars 1958 entrera en vigueur une nouvelle partie du Droit Canon pour les Églises orientales en union avec le Siège apostolique, publiée en août dernier [3]. En février 1949, fut publiée la partie sur le droit matrimonial et en février 1952

1. Cfr *La Croix*, 2 février.

2. On peut écouter un dialogue entre le Fr. Roger Schutz, prieur de Taizé, et Mgr Chevrot sur un petit disque édité par le Communauté de Taizé et destiné à stimuler la prière des chrétiens pour l'Unité. Sur l'autre face, un court Office fait alterner des psaumes, des lectures et la prière, et peut être adopté par tous les chrétiens.

3. Par *Motu proprio* du 2 juin 1957. Cfr *AAS*, XXXXIX, nº 9 (15 août 1957).

suivit un fascicule sur les religieux et sur les biens ecclésiastiques. La nouvelle publication concerne l'organisation proprement dite de la vie ecclésiastique, traitant du clergé et des laïcs.

La *Herder-Korrespondenz* de janvier (pp. 188-194), signale sous le titre *Was ist ein Bischof ?* quelques éléments du débat en cours sur l'épiscopat, en se rapportant surtout à des articles parus ici même (cfr *Irénikon* 1956) et à l'étude de S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur publiée dans la *Revue diocésaine de Namur* (janvier-février 1957) *L'Évêque dans l'Église*, et reprise par *DC* du 12 mai 1957. L'A. termine son exposé en attirant l'attention sur « un facteur théologique de premier rang », à savoir l'attente actuelle du peuple croyant, désireux de voir dans ses évêques les applications concrètes de ce qui est proposé par l'Église d'une façon plus générale au monde entier. Ainsi, selon l'A., les admonitions papales pour une Europe unie attendent une mise en valeur par une collaboration européenne entre évêques, comme on en voit déjà le modèle en Amérique latine, où l'épiscopat a récemment formé une conférence en vue de résoudre les problèmes nouveaux qui se posent d'urgence dans ces pays. On pourrait se rappeler également le « malaise regrettable » dont parlait en octobre dernier SS. Pie XII pour ce qui concerne l'Action catholique, laquelle, selon certains, aurait monopolisé l'apostolat laïc au détriment d'autres mouvements apostoliques [1]. Cfr à ce propos l'article de Mgr L. J. Suenens, *L'Unité multiforme de l'Action catholique* dans la *Nouvelle Revue Théologique* du 1er janvier (pp. 3-21), où sont citées plusieurs déclarations du Pape régnant sur la nécessité d'une Action catholique ouverte, « dans un effort fraternel commun, sous la direction des évêques » [2].

1. Dans le discours inaugural au 2e Congrès mondial de l'Apostolat des laïcs à Rome en octobre dernier, *NRT*, janv., pp. 77-87.

2. Cfr la Constitution apostolique *Bis saeculari* du 27 sept. 1948 : « Il faut éviter l'erreur de certains qui veulent réduire à une seule formule tout ce qu'on entreprend pour le bien des âmes ; car, il faut le dire, cette manière d'agir s'écarte complètement de l'esprit de l'Église... elle est bien plutôt favorable à une unité multiforme, dans la conduite de ces œuvres qu'il faut orienter vers un même but dans un effort fraternel commun, sous la direction des évêques ». Suenens, p. 15.

Nous donnons ci-après (p. 101 sv.) un résumé d'un article remarquable du P. Karl RAHNER où il appert, de même, que dans ces questions de l'« actualisation » de l'Épiscopat vers laquelle le monde catholique tend, il ne s'agit pas tellement de s'épuiser en efforts spéculatifs afin de délimiter les pouvoirs épiscopaux, mais plutôt et tout simplement de mettre en pratique des facultés et des droits qui sont dès maintenant évidents et applicables.

U. R. S. S. — Durant l'époque de la Noël orthodoxe (début de janvier) on a pu constater une RECRUDESCENCE de la propagande athée, qui s'en prenait à toute religion, mais particulièrement à la foi chrétienne. Radio Moscou a traité longuement « de l'origine de la croyance en une vie future » (8 janvier), de la nocivité des fêtes religieuses qui font perdre beaucoup de temps (11 janvier) et de l'incompatibilité entre la religion et les lois de la nature (14 janvier). Selon le speaker, les aviateurs russes et les spoutniks n'ont pas encore trouvé au ciel des traces du « Dieu des tsars ». La foi religieuse n'est qu'une invention capitaliste pour asservir les hommes, etc. Ce qui n'a pas empêché la même radio de diffuser le 25 décembre, durant trois minutes, un REPORTAGE sur la messe de minuit célébrée en l'église catholique de St-Louis des Français à Moscou, avec présence de nombreux diplomates. Le 26 décembre il y eut aussi un reportage sur la messe de minuit à Vilnius en Lithuanie et sur celle de Riga en Lettonie, avec un résumé des sermons prononcés par les évêques Mgr Julien STEPONAVICIUS et Mgr Pierre STRODS. Lors du Congrès athée en mai 1957 [1] le président, professeur M. B. MITIN, a signalé l'activité renouvelée de l'Église catholique dans les pays baltes, ainsi que dans les régions de l'Ukraine occidentale et en Biélorussie [2]. Dans le même discours, était exprimée une inquiétude sur la soi-disant conformité entre la science et la foi revendiquée par les prédicateurs, adaptant

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 308.
2. *Voprosy filosofii* 1957, N° 5, p. 223. Dans *Molodoj Kommunist* de sept. 1957, art. *La propagande et l'explication sont les principaux facteurs du développement de l'athéisme*, M. V. CHINIAK parle des difficultés que rencontre la propagande antireligieuse auprès de la jeunesse ukrainienne. Trad. fr. dans *Est et Ouest* (B.E.I.P.I.) N° 186, 1er-15 janvier.

avec une « tactique raffinée » les anciens dogmes à l'esprit nouveau de la société moderne. Il faut à tout prix, disait-il, démasquer ces efforts qui tendent à utiliser la science comme moyen de propagande pour la religion. L'organe principal de la propagande antireligieuse, *Science et Vie*, est précisément critiqué sur ce point par la *Literaturnaja Gazeta* du 6 janvier, qui estime qu'on n'y insiste pas assez sur le caractère antiscientifique de la religion, et qu'on ne suit pas d'assez près la vie religieuse d'aujourd'hui.

A l'occasion du nouvel an, le Patriarcat de Moscou a lancé encore un APPEL POUR LA PAIX à tous les chrétiens « afin que se manifeste bientôt, et efficacement, notre unité chrétienne dans la grande œuvre de la pacification de l'humanité » [1].

La publication en traduction italienne du dernier roman de l'écrivain russe Boris PASTERNAK intitulé *Le Docteur Živago*, n'a pas manqué d'attirer l'attention du public par son caractère religieux. Le P. U. A. FLORIDI lui consacre, dans la *Civiltà cattolica* du 18 janvier, un article : *Un message de résurrection nous vient de Russie soviétique*. L'ouvrage n'a pas pu voir le jour en URSS même, bien qu'il ait été annoncé dès le mois d'avril 1954 par la revue littéraire *Znamja*. Selon le héros du livre, la Russie traverse encore « des jours mauvais » comme jadis Jésus « dans la dernière semaine à Jérusalem ». Avec le triomphe du matérialisme dialectique et historique, commença le règne des mots et la dévalorisation de la personne. « Trois jours s'écouleront, qui jetteront les hommes dans tant de vide, que pendant ce terrible intervalle le monde aura mûri pour la résurrection » ... Recevant tout récemment dans sa maison de campagne de la banlieue de Moscou un correspondant du journal allemand *Die Zeit*, Boris Pasternak, qui est considéré comme le plus grand écrivain soviétique, a déclaré formellement : « Je ne suis pas communiste, et je ne crois pas au matérialisme dialectique. Je crois en Dieu. Les siècles sont des marchepieds pour les pas de Dieu ». Il a dit que la Bible était son livre de chevet [2].

1. Sur les relations récentes du Patriarcat russe avec l'État, cfr *HK* février, *Zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Sowjetunion*, pp. 225-28.
2. Cfr *ICI* 15 février, pp. 13-14.

ŽMP d'octobre parle de la CONSÉCRATION de la cathédrale de la Ste-Trinité de la laure de St-Alexandre-Nevskij à Léningrad, qui eut lieu le 12 septembre, fête du saint. Le monument, de grande valeur historique et architecturale, avait été restitué par les autorités civiles à l'Église russe, et le métropolite de Léningrad, Mgr ÉLEUTHÈRE, avait immédiatement pris toutes les mesures pour l'organisation des travaux de restauration. Son évêque-vicaire, Mgr ALEXIS, a été nommé recteur de la cathédrale, et c'est à lui qu'incomba la tâche de mener à bonne fin cette entreprise. La première consécration date de l'année 1790 (la laure fut fondée en 1713). La construction de l'église commença déjà en 1720, mais les fondements n'étant pas assez solides, des crevasses apparurent dans les murs et les arcades ; il fallut tout démolir et recommencer de fond en comble. C'est en 1778 que fut posée la nouvelle première pierre [1].

Quelques articles : *Zur ideologischen Krise in der Sowjetunion*, *HK* décembre, pp. 137-142.

Rudolf Ernst SKONIETZKI, *Der neue Mensch, Ein Versuch über Sowjetpädagogik*, dans *Hochland*, décembre 1957, pp. 97-108.

A. WENGER, *Après 40 ans de communisme. L'Orthodoxie russe dans la tourmente*, dans *Unitas*, nov.-déc. 1957, pp. 127-129.

Harry J. PSOMIADES, *Soviet Russia and the Orthodox Church in the Middle East*, dans *Middle East Journal* (Washington), automne 1957.

D. DONATH, *La situation des Juifs en URSS*, dans *Études*, février 1958, pp. 221-230.

Fr. HUGHEY, *Baptists in Communist Russia*, dans *The Congregational Quarterly*, avril 1957, pp. 153-161 (en 1917, il y avait environ 106.000 baptistes en Russie. Aujourd'hui on compte 520.000 membres baptisés au-dessus de 48 ans, répartis en 6.000 congrégations).

Hildegard SCHAEDER, *Evangelische Freikirchen in Russland heute*, dans *Ökumenische Rundschau*, janvier 1958, pp. 21-26.

N. NIKO, *Das Ringen um die kirchliche Union im ukrainisch-weissrussischen Raum*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1957, n° 4, pp. 467-483.

Allemagne. — En république démocratique allemande, règne

1. Notice historique de M. DOBRYNIN, dans *ŽMP* oct., pp. 15-18.

une atmosphère de TENSION CROISSANTE résultant des attaques de l'État contre la religion. Nombre de dirigeants protestants sont en prison, s'étant opposés surtout à la « consécration de la jeunesse », qu'ils estiment incompatible avec la confirmation. Le lancement des satellites russes a été exalté comme « l'aube du huitième jour de la création ». Ailleurs on affirme que le communisme a maintenant réussi à « poursuivre l'œuvre créatrice de Dieu en la surpassant ». Un dirigeant du parti socialiste uni proclama que « le dernier sceptique aurait à présent les yeux ouverts et saurait quels sont ceux qui ont les meilleures relations avec le ciel ».

L'évêque anglican J. K. A. BELL de Chichester, dans le dernier discours qu'il fit devant la Chambre des Lords avant de prendre sa retraite le 31 janvier, a réclamé énergiquement la liberté religieuse pour l'Allemagne de l'Est. Décrivant les événements récents contraires à la liberté religieuse, tant des catholiques que des protestants, le Dr. Bell a stigmatisé l'emploi, par une presse dirigée, de la calomnie et de l'insulte à l'égard de l'évêque luthérien Otto DIBELIUS de Berlin, et d'autres dirigeants ecclésiastiques. Ensuite, se référant à de récentes déclarations des chefs soviétiques, il affirma qu'aucune puissance qui prétend défendre la paix tout en refusant la liberté religieuse ne parviendra à convaincre qui que ce soit que ce prétendu amour de la paix soit authentique [1].

En Allemagne libre, aussi bien du côté catholique que du côté protestant, prêtres et pasteurs allemands s'inquiètent de la multiplication des MARIAGES MIXTES. A ce propos une LETTRE de l'épiscopat a été lue dans toutes les églises catholiques de la République fédérale. Elle explique que, dans les mariages mixtes, la religion au lieu d'unir les époux devient un élément de trouble et de discorde. Les statistiques prouveraient que ces

1. Cfr *SŒPI* 7 février. Le Dr. VISSER'T HOOFT, dans son rapport au Comité exécutif du Conseil œcuménique, en février, parle d'une situation « très décevante » et du « problème le plus ardu de ces derniers mois » (*SŒPI* 14 février). D'autre part, au cours d'une émission radiophonique de Berlin-Ouest, le Dr. DIBELIUS, abordant la question des relations entre l'Église évangélique et l'Église catholique, en connexion avec le grave conflit actuel, a déclaré qu'« elles n'avaient jamais été aussi positives qu'à présent » (*ICI*, 1er février, p. 16).

unions sont plus fréquemment rompues que d'autres. Une mise en garde analogue a été lancée en Rhénanie par l'Église évangélique. Commentant ces appels, le pasteur BECKMANN a signalé que de part et d'autre on craint que les mariages mixtes ne favorisent le développement de l'indifférence religieuse [1].

Amérique latine. — Le Dr. A. RODRIGUEZ, du séminaire uni de théologie de Matanras, Cuba, s'adressant à l'Assemblée du Conseil international des Missions (CIM) au GHANA [2], a souligné que l'Amérique du Sud, avec ses 154 millions d'habitants pour une superficie égale à celle de l'Europe et des États-Unis, représente « un incomparable appel à l'action, aussi bien pour les catholiques romains que pour les Églises protestantes ». Il explique que sur ces 154 millions, les protestants ne comptent que 5 millions de fidèles, tandis que l'Église catholique romaine en reconnaît 47 millions. Quant aux 102 autres millions d'Américains du Sud, la question ne serait pas de savoir qui réussira à en récupérer le plus grand nombre, mais d'apporter une assistance vraiment chrétienne à cette immense foule de gens qui risquent de devenir la proie d'autres mouvements qui n'ont rien de chrétien. Le Dr. Rodriguez estime que dans un proche avenir le mouvement protestant sera reconnu par tous comme l'un des facteurs les plus significatifs de l'évolution du genre de vie de la population de l'Amérique latine. L'influence protestante y serait déjà tout à fait hors de proportion avec la faible importance numérique du protestantisme sud-américain. Cependant, il reste encore beaucoup à faire, et de plus grandes libéralités permettraient non seulement une production littéraire accrue, mais encore une plus grande variété de sujets, de titres et d'auteurs. Une aide financière serait aussi nécessaire à la radiodiffusion, au service social, aux centres d'étudiants. « La porte est ouverte sur un vaste champ à toutes sortes d'acti-

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier. Texte de la lettre pastorale dans *HK* février, pp. 202-204. Tr. fr. dans *DC* 16 février. Les mêmes constatations viennent d'être faites aux États-Unis. Cfr *PNHK* 15 février. Contre certaines opinions, il se confirme donc de nouveau que le mariage mixte constitue rarement un facteur œcuménique positif.
2. Cfr ci-après, p. 89.

vités diverses, mais nous manquons, dit-il, d'hommes et de moyens »[1].

Angleterre. — Sous la direction énergique de Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Thyatire, l'Orthodoxie grecque continue de se développer en Europe occidentale. *AA* du 27 nov. nous apprend que l'archevêché a reçu en don l'ancienne Église anglicane Saint-Barnabé à Londres et a pu louer, pour l'espace de dix ans et pour le loyer purement symbolique de 20 livres sterling par an, un autre bâtiment à Birmingham appartenant à l'Église apostolique (sans doute les irvingites). En outre on espère bientôt obtenir deux autres églises à Londres, ce qui porterait le chiffre total à cinq églises orthodoxes grecques pour la capitale.

Égypte. — *P* du 1er janvier publie le texte du DISCOURS prononcé par le patriarche CHRISTOPHORE d'Alexandrie le 31 décembre dernier. S. B. a relevé les difficultés personnelles et économiques du trône de Saint-Marc : indiscipline des évêques, refus de la part de ceux-ci de consentir au sacre de nouveaux élus que le patriarche déclare devenir urgent. Mgr Christophore nourrit toujours de grandes espérances pour un avenir meilleur. D'autre part dans une récente interview accordée au *Journal d'Égypte*[2] le patriarche a déclaré qu'« à présent la situation financière du patriarcat est tout à fait saine, et comme dans le passé, dit-il, nous comptons sur l'appui financier des Églises orthodoxes de Russie et de Roumanie ». A ce propos Mgr Christophore a ajouté qu'il a été invité à Moscou pour le mois de mai

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier. *Id.*, 17 janvier rapporte que trente groupements protestants différents (dont des Baptistes, des Adventistes, des Mennonites et des Pentecôtistes) ont pris part à une campagne d'évangélisation dirigée par le Dr. Oswald J. SMITH, de Toronto, Canada, à travers les villes principales d'Amérique du Sud, de septembre à décembre. Ces manifestations semblent avoir attiré des milliers d'auditeurs, avec de nombreuses adhésions. Dans l'*Ecumenical Review* de janvier, Benjamin MORAES écrit un article *The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America.* L'œcuménisme, comme l'A. l'entend, se voit en Amérique latine placé devant trois obstacles : 1) l'Église latine romaine, 2) le communisme, 3) l'activité des multiples sectes....

2. Cfr *SŒPI* 20 déc., p. 401.

prochain ainsi qu'à Bucarest, et qu'il a accepté les deux invitations.

États-Unis. — *OO* d'octobre est entièrement consacré au VINGTIÈME anniversaire de l'ÉCOLE THÉOLOGIQUE que possède l'archidiocèse orthodoxe grec à Brookline, Mass., dans le grand Boston. Les articles de Mgr ATHÉNAGORE de Thyatire et de son homonyme d'Élaia nous ont paru spécialement dignes d'intérêt. Le premier décrit les débuts de l'institution et contient au passage des critiques très acerbes contre les écoles théologiques d'Athènes et de Thessalonique, parce que celles-ci ne produisent pas de prêtres, alors que celle de Boston ne produit pratiquement que des prêtres, conformément à son but. Et Son Excellence a raison, en effet, sur les 216 étudiants qui ont terminé le cycle d'études à Brookline, 192 sont actuellement prêtres. Peut-être pourrait-on s'inquiéter un peu de ce que, de 1942 à 1952, soit en onze ans, on ne trouve que huit théologiens laïcs, alors que de 1953 à 1957, en cinq ans, il y en a déjà eu seize. Qu'en sera-t-il avec le projet de faire de cette École une université helléno-américaine ? L'esprit religieux et clérical n'y sera-t-il pas en baisse ?

Quant au président en fonction, Mgr ATHÉNAGORE d'Élaia, il décrit avec grande franchise, en deux articles de contenu assez différent (l'un en grec, l'autre en anglais), les problèmes actuels de l'École. Il relève entre autres points, dans son article grec, les reproches dirigés par certains contre les élèves, qui ne parleraient que médiocrement le grec et manqueraient singulièrement de sentiment national (grec, sous-entendu). Mgr Athénagore reconnaît le bien-fondé de ces remarques mais démontre de façon très convaincante qu'il ne saurait en être autrement. Au moins, tout étudiant qui sort de l'École possède-t-il une solide connaissance de la langue liturgique, patristique et moderne, même si sa prononciation n'est pas parfaite et s'il lui arrive de faire des fautes de grammaire ou de syntaxe. Quant au sentiment national, il serait faux de vouloir trouver chez de jeunes Américains, enfants de la deuxième ou troisième génération d'immigrants, des sentiments de jeunes Grecs. Ceux qui sont allés étudier en Grèce n'ont pas été changés en cela. Certains même sont revenus franchement désenchantés.

Dans *OO* de nov. 1957, le prof. KARMIRIS commence une série d'articles sur les Sacrements. Destinés à l'instruction des fidèles en général, et écrits par un des principaux théologiens grecs de notre époque, ces articles sont, de ce fait, particulièrement intéressants. [1]

Les remous qui ont suivi l'élection du PATRIARCHE ARMÉNIEN de Cilicie [2] ont atteint les États-Unis. En effet, Mgr KHOREN, archevêque de Beyrouth, s'est installé comme représentant du patriarche, Mgr ZARETH, dans l'évêché de BOSTON, réclamant juridiction exclusive sur les plus de 100.000 fidèles du pays. Le représentant du Catholicos d'Etchmiadzin, le Rév. Vardan Megherian, qui habite New-York, a élevé une véhémente protestation contre cette prétention [3].

Le CONSEIL NATIONAL DES ÉGLISES DU CHRIST (groupant actuellement aux États-Unis 34 Églises protestantes et orthodoxes) a tenu en décembre dernier son assemblée générale à Saint-Louis (Mo.). Au poste de président, pour succéder au Dr. E. C. BLAKE (presbytérien), a été élu le Rév. Edwin T. DAHLBERG, desservant d'une paroisse baptiste à Saint-Louis. [4]

France. — Le 7 février est décédé inopinément à Paris M. Vladimir LOSSKIJ, fils du philosophe bien connu Nicolas Losskij. Le défunt, qui appartient encore à la jeune génération

1. On y parle de la validité (nulle !) des sacrements conférés en dehors de l'Église (orthodoxe), sur les effets de la communion eucharistique, sur la présence réelle (on y croit fermement mais on refuse d'examiner les modalités de cette présence). Nous ne comprenons pas bien comment le baptême non orthodoxe est dit ici en soi invalide (donc n'imprime pas de « caractère » sacramentel) et cependant si un non-orthodoxe « baptisé » se convertit à l'Orthodoxie, on juge préférable de ne pas répéter (c.-à-d., conférer) le baptême pour éviter de tomber dans l'anabaptisme (p. 265). « Comme dans la vie physique on ne peut naître qu'une fois, de même dans la vie spirituelle il n'y a qu'une naissance, ou encore : de même que le Christ ne peut être crucifié une seconde fois, ainsi ne peut-on être baptisé deux fois » (*ibid.*). Serait-ce donc qu'on renaît à la vie de la grâce lors du baptême non orthodoxe ? Nous ne voyons pas comment concilier les deux affirmations.

2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191, 297, 418 ; 1957, p. 77.

3. Cfr *AA* 6 novembre. Sur ce diocèse, qui vient de devenir membre du Conseil national des Églises aux USA, cfr *National Council Outlook* février 1958, art. *The Armenian Church of North America.*

4. Cfr *LC* 15 décembre.

de l'émigration russe, était un spécialiste de la philsophie médiévale, et a longtemps travaillé avec le prof. Ferdinand Lot. Il préparait la défense de sa thèse doctorale sur Maître Eckart, laquelle avait été jugée très favorablement par les spécialistes, et sera éditée avec l'aide du Centre de la Recherche scientifique. V. Losskij avait pris également une part active à la vie théologique et ecclésiastique, et publié un essai très remarqué sur « La théologie mystique de l'Église d'Orient » (1944), qui rencontra un grand intérêt auprès des lecteurs occidentaux [1].

Grèce. — L'archevêché d'Athènes annonce que le diocèse a été divisé en 15 SECTIONS, chacune ayant à sa tête un doyen chargé de suivre de près le travail des prêtres et l'activité des églises : 124 dans Athènes, 31 au Pirée, 32 dans les environs [2].

L'archevêque d'Athènes demande à ses clercs non mariés d'apprendre les langues étrangères et d'étudier en vue de leurs grades, non seulement en théologie mais aussi, si possible, en droit ou en sciences économiques. La vie contemporaine exige que les prêtres soient formés pour répondre à tous les aspects de leur activité [3].

Par son encyclique n° 933 du 26 novembre, le Saint-Synode a renouvelé son INTERDICTION aux clercs d'exercer leur droit de vote, droit qui leur avait été accordé par le parlement en 1954. Cette interdiction va certainement susciter une tempête de protestations dans les milieux voués au relèvement du clergé orthodoxe [4].

La présence de la moitié de la hiérarchie orthodoxe grecque à un sacre épiscopal à Athènes ayant provoqué, de la part de bons chrétiens, des observations peu favorables, le Saint-Synode demande fraternellement aux métropolites de regagner leur siège sans s'attarder dans la capitale [5].

1. Cfr *RM* 13 février.
2. Cfr *En* 1er décembre.
3. *Ibid.* Tout en approuvant cette mesure *En* fait remarquer que cette formation scientifique ne peut être utile que si les sujets possèdent déjà les qualités spirituelles et morales nécessaires. Ce ne serait pas toujours le cas (30 déc.).
4. En effet, cfr *En* janvier, *Qu'on ignore l'encyclique.*
5. Encyclique N° 936, 28 nov. Cfr commentaire dans *An* janvier.

Le 17 décembre, fut clôturée la première session du séminaire pour confesseurs dans le couvent de Penteli [1].

Dans une lettre pastorale datée du 26 nov., l'archevêque insiste sur la célébration très digne des sacrements de baptême et de mariage. Il exige que ces cérémonies ne durent pas moins d'une heure, et pour éviter tout encombrement, une note supplémentaire détermine qu'au cours d'une seule journée le nombre de ces fonctions ne doit pas être supérieur à huit. — Une autre lettre du 3 déc. rappelle que la confession sacramentelle doit se faire personnellement. Les confessions et absolutions épistolaires, qui auraient tendance à se multiplier, doivent cesser.

A l'occasion du nouvel an, le roi des Hellènes a honoré l'archevêque d'Athènes de la Grande-Croix de l'Ordre de Georges Ier [2].

Les 13-14 janvier, le card. SPELLMAN, revenant, par la voie des airs, de l'Extrême-Orient, a fait escale à Athènes. Reçu par le Roi et la Reine, il a donné 5.000 dollars pour les œuvres charitables de la Reine. Il a discuté la question de Chypre avec l'archevêque MAKARIOS. Il a été honoré d'une réception de la part des catholiques de la capitale [3].

Au début de décembre, l'archevêque d'Athènes et l'ambassadeur soviétique en cette ville ont échangé des visites [4].

EV de janvier donne en deux pages un excellent résumé de l'histoire du mouvement PALÉOÏMÉROLOGITE (vieux-calendriste), écrit du point de vue de l'Église officielle.

Le métropolite de Thèbes et Levadeia, Mgr POLYCARPE, ayant démissionné pour raison de santé, le métropolite de Paramythie, Mgr DOROTHÉE, a été transféré à Thèbes. Pour le remplacer, le Saint-Synode a élu, le 11 décembre, l'archimandrite Tite MATTHAIAKIS au siège de Paramythie, Philiates et Giromirion.

Jérusalem. — Le nouveau chef de la mission de l'Église russe (patriarcale) en Israël, le Père NIKODIM, a été élevé au

1. Cfr *E* 20 déc.
2. *Id.* 1er janvier.
3. Cfr *Kth* 14/15 janvier, *K* 15 et 22 janvier.
4. Cfr *E* 20 déc.

rang d'archimandrite en la cathédrale russe de Jérusalem. Il succède à l'archimandrite PIMEN qui est retourné en URSS.

Le 6 janvier, a eu lieu le sacre du Rt. Rev. NAJIB CUB'AIN, premier évêque du nouveau diocèse anglican de Jordanie, Liban et Syrie. Le service fut accompli en arabe par l'archevêque A. C. MACINNES, intronisé lui-même en août dernier comme archevêque anglican dans Jérusalem [1].

Nigéria. — Du 10 au 20 janvier, a siégé à IBADAN (Nigéria), la PREMIÈRE CONFÉRENCE ŒCUMÉNIQUE ET PAN-AFRICAINE qui ait jamais eu lieu. Son thème fut *L'Église dans une Afrique en pleine évolution.* Plus des deux tiers des 200 délégués furent des Africains, tandis que des dirigeants du Conseil international des Missions ont représenté une dizaine d'autres pays du monde entier. Le premier ministre OBAFENI AWOLOWO, du Nigéria occidental, envoya un message de bienvenue, dans lequel il disait : « Plus que jamais, depuis le temps des apôtres, le monde d'aujourd'hui a un intense besoin d'une Église chrétienne unie et bien organisée, et dont les fidèles soient disciplinés et dévoués et les pasteurs courageux et inspirés ». Devant la détresse d'un monde divisé, le ministre exprimait sa confiance dans la force des 750 millions de chrétiens pour remonter le courant des affaires de ce monde. Le Conseil œcuménique des Églises était également présent en la personne de certains de ses dirigeants. Dans le MESSAGE que la Conférence a rédigé avant de clore sa session, nous lisons :

« Réunis dans un continent où de graves événements se préparent, nous rendons grâces à Dieu de ce que l'Église chrétienne ait pu y prendre racine. Nous savons bien que des millions d'êtres humains n'ont pas encore entendu l'Évangile, et nous acceptons le défi de leur évangélisation dans chacun de nos territoires, et cela très spécialement en face des dangers du matérialisme et de la sécularisation. Si cette expérience de notre unité a été riche et profonde, nous nous humilions des multiples divisions qui nous ont empêchés de rendre parfaitement témoignage de notre unité en Christ, mais nous voulons, avec son aide, rendre ce témoignage...

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 435.

Le continent africain assistera à des événements et des changements sans pareil au cours de la fin de ce siècle. Nous prions pour que l'Église chrétienne en Afrique joue le rôle de champion, de maître, de conseiller et de berger des peuples durant ces années cruciales ».

Un comité de continuation a été institué, comprenant Sir Francis IBIAM, président du conseil chrétien du Nigéria, l'écrivain sud-africain Alan PATON et le Dr. George CARPENTER, secrétaire pour l'Afrique du CIM [1].

Suède. — Le remous qui a suivi le rejet par le synode de l'Église luthérienne de Suède, de la motion qui aurait ouvert aux femmes l'accès du ministère pastoral [2], semble évoluer en une crise grave au sein de l'Église suédoise, et dans ses relations avec l'État. Le gouvernement a ignoré le vote du synode et a déposé le 15 janvier un projet de loi qui, s'il est accepté, admettra les femmes à l'ordination. Le synode dispose à présent encore du *veto* pour tous les projets de loi concernant l'Église. Mais on parle déjà d'abolir ce droit, ce qui rendrait la question des relations entre l'Église et l'État extrêmement critique.

La première paroisse ORTHODOXE FINLANDAISE en territoire suédois s'est formée dans la ville industrielle de BORAS, où se sont réfugiés quelque deux mille orthodoxes de la Carélie du sud. Cette communauté fera partie de la juridiction de l'archevêque finlandais orthodoxe Mgr HERMAN, d'Helsinki [3].

Syrie. — L'archevêque jacobite de Beyrouth, Mar SEVERIOS JAKOVOS, a été élu patriarche des jacobites de Syrie et de l'Inde méridionale. Il succède à Mgr Éphrem Barsaum, décédé le 23 juin dernier à Homs, à l'âge de 72 ans. Le nouveau patriarche, né en 1912 à Bartelli (Irak) a été intronisé à Homs le dimanche 27 octobre [4].

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 436.
3. *SŒPI* 14 février.
4. Cfr la note biographique sur les deux patriarches, dans *Het christelijke Oosten en Hereniging*, janvier 1958, pp. 206-210.

Yougoslavie. — Pour la première fois, le patriarche orthodoxe VIKENTIJE a pris part à une cérémonie publique organisée à Belgrade par l'Association des prêtres orthodoxes placée sous l'égide du gouvernement yougoslave. A cette cérémonie, marquant le XVe anniversaire de l'association, prirent part également d'autres évêques serbes, et des fonctionnaires du gouvernement [1].

Relations interorthodoxes. — Le patriarche d'Antioche, S. B. ALEXANDRE III a décoré l'archevêque d'Athènes, S. B. Mgr THEOKLITOS, de la Grande-Croix des Saints Princes des Apôtres Pierre et Paul [2]. Le 16 novembre, S. B. le patriarche d'Antioche a regagné Damas après un séjour d'un mois environ en URSS. Sur son chemin de retour, il était du 12 au 15 novembre, l'hôte de l'Église orthodoxe bulgare [3].

Le *Glasnik* (Belgrade) de novembre, relate en détail la visite du patriarche ALEXIS de Moscou à l'Église orthodoxe serbe, visite qui eut lieu du 11 au 31 octobre 1957.

ŽMP n° 10 (octobre) décrit le SÉJOUR du patriarche ALEXIS en BULGARIE du 10 au 23 septembre, à l'occasion du 80e anniversaire de la guerre de libération (1877-1878). Dans une session spéciale du synode de l'Église orthodoxe bulgare, le patriarche CYRILLE a célébré par un discours la longue amitié entre les deux Églises. Le patriarche a souligné la nécessité de resserrer les relations entre toutes les Églises orthodoxes-sœurs. « Ces relations ne doivent pas seulement s'exprimer dans des salutations protocolaires et dans des signes de déférence et de respect en diverses occasions. Il faut qu'elles soient effectives, et englobent les problèmes généraux de la vie orthodoxe. Cela contribuerait en une large mesure à écarter les malentendus qui ont existé et continuent d'exister, entre quelques-unes des Églises orthodoxes ». Le patriarche mentionne à ce propos la question des monastères de l'Athos qui se meurent faute de recrutement, étant donné que les efforts déployés par l'Église russe auprès du Trône

1. *SŒPI* 20 déc.
2. Cfr *E* 1er janvier.
3. *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia) du 28 nov. est en grande partie consacré à cette visite.

œcuménique pour y envoyer des moines sont restés sans résultat (p. 66).

Le R. P. Alexandre Schmemann consacre l'éditorial du *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (New-York) d'octobre au thème de l'*Unité de l'Orthodoxie* : Est-il besoin d'insister sur l'unité de l'Orthodoxie ? Les Églises orthodoxes, les communautés et les croyants individuels ne sont-ils pas tous *un* dans l'Orthodoxie ? L'A. souligne que, malgré la réponse positive qu'on donne en général avec emphase à cette question, surtout dans les descriptions de l'Orthodoxie à l'usage des non-orthodoxes, en fait l'Église orthodoxe empirique, vivante, *est divisée.* Elle est divisée si l'on mesure son unité à la définition de l'Église, selon saint Ignace d'Antioche, comme une unité dans la foi et la charité. Car l'unité de l'Église n'est pas seulement l'expression religieuse d'une unité naturelle, nationale, psychologique, raciale ou idéologique. L'A. illustre « le manque tragique d'unité » parmi les Orthodoxes par la situation de l'Orthodoxie en Amérique, qui serait « un reflet adéquat de sa situation partout dans le monde ». « Dans un seul territoire, dans les mêmes villes, une douzaine de juridictions orthodoxes coexistent, pour nulle autre raison que celle de leur origine nationale » : « cette pluralité juridictionnelle contredit manifestement les principes fondamentaux de l'ecclésiologie orthodoxe, et révèle le fait que pour nous le principe d'unité n'est pas dans la vie nouvelle du Christ, mais dans la nature, dans le vieil Adam en nous ». A l'intérieur de chaque juridiction, il y a encore les divisions au niveau paroissial, et ainsi de suite. « On ne peut s'esquiver devant le fait pénible de la division, et aucune sanction ecclésiastique ne réduira au silence les voix qui nous rappellent l'unité de l'Orthodoxie. Nous devons repenser l'ensemble de notre vie, nos structures organiques et canoniques à la lumière de cette exigence foncière de l'unité». L'A. ajoute que tout cela n'est pas à envisager avant tout sous un angle pragmatique, en vue d'une plus grande puissance et efficience. Il s'agit d'une unité désintéressée et pure dans le Christ, comme reflet et accomplissement en nous de l'unité même de la Sainte Trinité.

Relations interconfessionnelles.

Généralités. La semaine de prières pour l'Unité chrétienne (18-25 janvier) est en train de devenir un véritable « lieu œcuménique ». Cette année, on a commémoré l'initiative que prirent, voici cinquante ans, deux prêtres anglicans, Spencer Jones et Lewis Thomas Wattson. Le livre que le R. P. M. Villain a consacré à l'Abbé Couturier a beaucoup contribué, dans ces derniers temps, à faire connaître l'histoire et l'évolution de cette semaine, et à en faire aimer la pratique. Le pasteur Roger Mehl, président de la commission d'études œcuméniques de la Fédération protestante de France, a donné, dans *Le Monde* du 17 janvier, son appréciation sur l'élargissement que l'Abbé Couturier a donné à la Semaine en appelant tous les chrétiens à prier pour l'unité « telle que le Seigneur la veut et par les moyens qu'il voudra ». « Elle (cette formule), ajoutait-il, est déjà une victoire sur la désunion des chrétiens »[1].

Si l'ancienne manière est loin d'être éliminée et ne pourrait l'être, il faut dire qu'elle a beaucoup gagné en profondeur par la voie de « l'émulation spirituelle ». *SŒPI* du 31 janvier parle des plaintes qui ont été exprimées de-ci de-là aux États-Unis et en Europe au sujet des prières d'intercession proposées par l'Église catholique romaine pour l'octave de l'unité, prières qui encourageraient le prosélytisme parmi les chrétiens non romains. *The Lutheran Herald*, organe de l'Église luthérienne évangélique d'Amérique, publie sans commentaires les sujets de prières approuvés pour l'Octave catholique romaine de l'Unité, à côté de l'intercession journalière proposé par le Conseil œcumé-

1. Le professeur Mehl a publié récemment un livre : *Du Catholicisme romain. Approche et Interprétation* (Cahiers Théologiques 40, Delachaux et Niestlé S. A. 1957). Voici comment l'A. définit son intention : il « s'est attaché essentiellement à dégager les structures et les normes de la réflexion théologique du catholicisme, il s'est efforcé de les comprendre, de les faire comprendre et de mettre en évidence les grandes lignes de rupture entre Rome et la Réforme. Il a conçu son travail comme un moment de la réflexion œcuménique, comme un instrument du dialogue nécessaire entre protestants et catholiques. Il a voulu écarter certaines équivoques qui surchargent ce dialogue et masquent les oppositions décisives ». — Volonté de dialogue d'autant plus appréciable que les positions doctrinales de l'A. apparaissent ici peu ouvertes à celles de la théologie catholique

nique des Églises. L'intercession catholique comporte des prières demandant que « les luthériens et les réformés d'Europe trouvent le chemin qui les ramènera à la Sainte Église » et que « les chrétiens d'Amérique s'unissent dans la communion de l'Église de Rome ».

Une LETTRE PASTORALE DE S. EXC. Mgr CHARRIÈRE, évêque de Lausanne Genève et Fribourg, publiée au moment de la semaine de janvier, contenait, tout en légitimant cette attitude, des remarques qui tranchent cependant sur l'apologétique traditionnelle. En voici quelques extraits :

« Quel tort irréparable est fait au christianisme quand ceux qui viennent l'annoncer aux nations se reconnaissent divisés entre eux ! Comment verraient-elles son unité ? On leur présente les grandes formations religieuses du catholicisme, de l'orthodoxie, de l'anglicanisme, du protestantisme, et il y a en outre le désarroi causé par les sectes. Gandhi disait que le seul vrai mal qui est fait à une religion, à l'hindouïsme, à l'islam, au christianisme, lui vient, non de ses adversaires, mais du scandale que peuvent causer ses propres disciples. Faudra-t-il donc que, pour parer à un tel scandale, les chrétiens s'unissent à tout prix ? Comment pourraient-ils le faire ?

« A cette question, il y a parmi ceux qui font profession de christianisme — et nous ne songeons ici qu'à ceux qui croient à la divinité du Christ — deux réponses typiquement différentes.

« Les uns pensent que le Christ a fondé une Église divine. Mais le péché des hommes est survenu. Les hommes ont divisé cette indivisible Église. Ils l'ont mise en morceaux. Ils se sont disputé ses richesses et les ont emportées chacun de son côté. En sorte qu'à la place de l' « Église du Christ », nous avons aujourd'hui des « Églises chrétiennes », c'est-à-dire des Églises qui sont également désunies entre elles, également séparées entre elles les unes des autres. Dès lors la voie à suivre est claire. Elle est de remonter la pente qui a été descendue. Elle ne saurait être, pour aucune de ces Églises, d'inviter les autres à la rejoindre. Elle est, pour toutes également, de s'humilier, de se purifier de leur péché, de se mettre en marche pour se rejoindre en un point qui est en avant, au-delà et au-dessus de chacune d'elles. Toutes détiennent encore des valeurs chrétiennes, mais ne représentent que des tronçons de l'Église divine. Toutes ont à se dépasser, à surmonter leurs différences, à s'efforcer de recomposer, avant que le monde ne périsse, que l'histoire humaine ne s'achève et qu'il ne soit trop tard, la véritable Église du Christ. Voilà

comment il faudrait entendre le « qu'ils soient un, *ut sint unum* », le précepte du Sauveur sur l'unité.

Il va de soi qu'une telle conception de l'unité chrétienne ne peut être admise par un catholique. Le Christ est Dieu. Il est Maître du temps. Il a fondé une Église, son Église, qu'il a promis d'assister « tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Mt* fin), et « contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas » (*Mt* 16, 18). Dire que cette Église serait fragmentée, réduite à l'état de tronçons, ce serait faire mentir la prophétie du Christ ».

Après avoir rappelé aussi bien aux dissidents qu'aux catholiques la position nette de l'Église romaine, l'évêque ajoute :

« Qu'il y ait dans les Églises dissidentes des valeurs chrétiennes qui ont été conservées et qui constituent d'authentiques richesses spirituelles, l'Église catholique le sait. Elle se réjouit sans jalousie de tout bien, même produit hors de ses frontières, car ce bien n'est hors des frontières catholiques qu'en apparence ; en réalité il lui appartient invisiblement. Tout, en effet, n'est-il pas à nous qui sommes au Christ ? (*I Cor*. 3, 23). Elle ne s'attriste qu'à la pensée que ces valeurs chrétiennes sont encore entravées par les refus ou les erreurs avec lesquelles elles sont bloquées. Elle supplie pour qu'elles soient un jour désentravées, qu'elles puissent s'épanouir librement et coïncider tout à fait avec la vérité chrétienne intégrale. Elle espère ce retour en masse avec un ardent désir. Elle ne cesse de supplier son Seigneur et Sauveur de hâter cette heure de grâce, pour que prenne fin le scandale des divisions, et que le monde entier reconnaisse son Sauveur. Aussi longtemps qu'il n'en sera pas ainsi, il manquera quelque chose, il manquera même beaucoup à l'Église du Christ ».

Le terme « retour » employé plusieurs fois avec insistance et sans beaucoup d'explications au cours de la lettre, a été relevé avec déplaisir par la presse protestante, qui déclare ne pouvoir s'associer à la prière pour l'Unité ainsi présentée. Tout en faisant de nettes réserves en ce sens, le prof. Jaques Courvoisier, de l'Université de Genève, notait dans le *Journal de Genève* du 23 janvier que le ton de cette lettre n'était cependant pas un appel à une mise au pas ou un retour humiliant, mais à une marche sereine vers la vérité. *La Vie protestante* (Genève) du 24 janvier en citait de larges extraits et concluait : « Notre prière commune

se fonde sur l'assurance que Dieu est le Maître de notre avenir à tous. N'ouvrira-t-il pas un jour un chemin que personne ne discerne encore ? »[1]

Partout dans le monde des services religieux furent célébrés et des réunions eurent lieu durant la semaine. Aux ÉTATS-UNIS à un des cultes, Mgr LEONTIJ, chef de l'Église orthodoxe russe métropolitaine en Amérique, officia avec la participation d'une cinquantaine de membres du clergé épiscopalien, et des prêtres du clergé orthodoxe roumain, bulgare, syrien, serbe, grec et russe. Dans la cathédrale orthodoxe de Los Angeles, un service analogue a rassemblé 1.400 fidèles. En GRANDE-BRETAGNE, des services quotidiens eurent lieu à l'église néerlandaise de Londres, présidés successivement par des ministres réformés français, orthodoxe, serbe, arménien et anglican[2]. A Birmingham, deux mille auditeurs se sont pressés pour entendre l'Abbé bénédictin de Downside dom BUTLER, l'ancien supérieur de la communauté de la Résurrection, le R. P. R. E. RAYNES, et le Rév. Kenneth SLACK, secrétaire général du Conseil britannique des Églises. L'évêque anglican de Birmingham, ainsi que Mgr Francis DAVIS, vice-recteur d'Oscott, furent présents. Une pareille rencontre s'est tenue aussi à Londres[3]. L'archevêque Mgr GODFREY, de Westminster, a ouvert la Semaine par une prédication. La demande du texte des prières de Lyon a été si forte en Angleterre qu'elle a excédé les réserves.

Ce serait trop long d'énumérer ici ce qui s'est fait dans d'autres pays, en ALLEMAGNE (par ex. Paderborn, Berlin, les appels de Niederaltaich-Meittingen), en ITALIE, en FRANCE, en SUISSE, etc. Notons encore la séance de Liège, où le dimanche 15 janvier quatre orateurs prirent la parole pour parler de leur foi en Jésus-Christ. Ce furent le pasteur Serge LANNES, de Bruxelles, le Rév. P. MÉLIA, recteur de la paroisse orthodoxe géorgienne de Paris, le Rév. F. P. COLEMAN, secrétaire de la *Church Union* (Londres), et le Rév. P. RIQUET, S. J., ancien prédicateur de

1. Cfr *DC* 16 février, avec le texte complet de la lettre pastorale, col. 221-27.
2. Cfr *SŒPI* 31 janvier.
3. Cfr *Catholic Herald* 24 janvier ; *CT* 17 et 24 janvier.

Notre-Dame de Paris. Mgr VAN ZUYLEN, évêque auxiliaire de Liège, était venu assister à cette réunion, qui se clôtura par la prière commune du Pater. — Le P. RIQUET et le P. CONGAR ont donné à plusieurs endroits en Belgique des conférences sur le thème de l'Unité chrétienne.

Verbum Caro 1958, nº 45, est composé en vue de la semaine de prières pour l'unité des chrétiens. Quatre théologiens de différentes traditions y abordent des problèmes capitaux dans le dialogue œcuménique : Olivier CLÉMENT (Paris), *L'homme dans le monde* (Aperçus d'anthropologie orthodoxe) ; Edmond SCHLINK (Heidelberg), *La christologie de Chalcédoine dans le dialogue œcuménique* ; Gustave MARTELET (Lyon-Fourrière), *Le mystère du Corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscité et dans l'Église* ; Jean-Louis LEUBA (Neuchâtel), *La tâche actuelle de la théologie protestante* (l'A., exposant les deux impasses de l'« actualisme théologique » — la barthienne et la bultmannienne — conclut à la nécessité d'une étude de la « tradition »). Suivent d'autres contributions de caractère liturgique et pastoral.

L'Éditorial d'ISTINA 1957, nº 3, est consacré au mot d'ordre œcuménique : *Que l'Église soit l'Église.*

La rubrique *Russie et Chrétienté* contient la suite de l'étude de Michel de TAUBE, *Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe Orientale à l'époque de la formation de l'État russe* (IXe et Xe siècles). Suit une LETTRE d'un prêtre orthodoxe en Union Soviétique sur la vie chrétienne en URSS. Sous le titre *Jugements sur les Églises d'Orient au XVIIe siècle*, le P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., présente quelques aspects de la pensée de Richard Simon, sur les RAPPORTS ENTRE L'ÉGLISE LATINE ET LES ÉGLISES ORIENTALES. — La seconde moitié du fascicule (321-384) publie des documents en rapport avec les conversations récentes entre anglicans et presbytériens, introduits par une étude historique du P. Philibert M. ZOBEL, O. S. B., *Une étape nouvelle dans les relations entre anglicans et presbytériens.*

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Après

le décès de Mgr Georges CALAVASSY [1], les PROFESSEURS de la Faculté de Théologie (orthodoxe) d'Athènes ont adressé à S. S. PIE XII la LETTRE qui suit :

Très Saint et Bienheureux Pape de « l'Ancienne Rome »,

La Faculté de théologie de l'Université nationale d'Athènes, en sa séance extraordinaire du 22 novembre, après un long échange de vues, a pris la décision d'adresser un fervent appel à Votre Sainteté, à propos de la très importante question suivante.

Votre Sainteté sait incontestablement quelle importance notre Église orthodoxe catholique et notre théologie donnent à l'unité de l'Église du Christ et comment elle prie avec ardeur, quotidiennement, pour que, après que les obstacles auraient été écartés, l'union des Églises du Christ puisse être réalisée (dans un lointain avenir), parce que, à n'en pas douter, au fait le plus tragique depuis la fondation de l'Église du Christ sur la terre qui est sa division, il doit être mis un terme.

Cette situation particulièrement triste est probablement la principale cause du fait que le christianisme, bien qu'il s'adresse, conformément aux paroles de son Divin Fondateur, à toutes les nations (*Mt* 28, 19) et soit la religion par excellence, ne représente pourtant, après environ deux mille ans, qu'à peine vingt-cinq pour cent de la population du globe.

Conséquemment, aujourd'hui plus encore que dans le passé, à cause de la néfaste division du monde, les paroles du Seigneur « pour que tous soient uns » (*Jean* 17, 21) revêtent une particulière importance. Ces mots constituent le commandement éternel de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, adressé à tous ses fidèles, mais particulièrement aux chefs des Églises chrétiennes et aux « hommes éclairés » de l'Église, comme le bienheureux Clément de Rome disait aux Corinthiens, lorsqu'il écrivait à propos de l'unité de l'Église vers l'année 96.

S'appuyant sur cela, notre Faculté a pensé qu'aucun moyen ne doit être omis de la part des Églises et surtout par leurs chefs pour que tout obstacle qui se dresse entre les Églises soit écarté, afin que deviennent possibles leur rapprochement et leur collaboration, après que assurément les contacts préalables entre les théologiens des deux Églises antiques auraient préparé dans ce but le terrain par un effort durable et sincère.

1. Cfr *Chronique* 1957, pp. 423-24 ; et Prof. Dr. F. J. DE WAELE, *Een leven in dienst van de eenheidsgedachte : Mgr Georgios Chalavazis*, dans *Het Christelijk Oosten en Hereniging*, janvier, pp. 169-178.

Mais, en vérité, les efforts mêmes sont rendus vains à cause de sérieuses raisons, dont la plus grave est la suivante.

Mieux que tout autre votre Sage Autorité sait que, déjà à l'époque byzantine, mais plus particulièrement depuis les XVI[e] et XVIII[e] siècles et depuis les débuts du siècle présent spécialement en Grèce, l'*ounia*, en tant qu'instrument de l'Église catholique romaine, a été considérée, sans le moindre doute, comme un grand obstacle entre les Églises. Il n'est pas nécessaire de faire sur ce point un développement démonstratif, parce que notre Faculté n'a aucune intention polémique et n'est pas chargée, dans le présent et historique appel à Votre Sainteté, d'entrer dans le détail des discussions.

Notre Faculté de théologie, en partant de ces constatations :

1) que nos deux Églises prient le Seigneur pour leur rapprochement, leur collaboration et un jour leur union ;

2) que notre Orient orthodoxe-catholique considère l'*ounia* comme un grand obstacle à tout contact et à tout rapprochement des Églises, parce que celle-ci empoisonne les relations entre orthodoxes-catholiques et catholiques-romains ;

veut adresser un fervent appel à Votre Sainteté le Pape de « l'Ancienne Rome », afin que ce grand obstacle au rapprochement des Églises soit graduellement écarté, et notre Faculté de théologie considère comme une première mesure la non-nomination d'un successeur, après la mort de l'évêque du petit groupe des uniates en Grèce, Mons. Georges Calavassy de Théodoropolis.

En écrivant cela à Votre Sainteté et à Votre Béatitude, non sous contrainte, mais dans un esprit franchement chrétien, nous affirmons que nous n'agissons pas par esprit d'intolérance, mais tout au contraire dans un esprit d'authentique christianisme et de traditionnel catholicisme. Nous nous inspirons, en ce qui concerne l'unité de l'Église, de ce même esprit qui inspira Clément de Rome et Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne et Anicet de Rome (154), Irénée de Lyon et Victor de Rome (192) et aussi les illustres Pères de l'Église des Conciles œcuméniques. Cet esprit chrétien libéral que représenta parfaitement Grégoire le Théologien, esprit qui resplendit durant la grande période de la collaboration dans le Christ des deux esprits grec et romain dans l'ancienne Église indivisée et que formula d'une manière si classique Vincent de Lérins, nous inspire aujourd'hui. Ce même esprit ne fut nullement étranger aux idées du grand Photius et de Jean VIII de Rome.

Inspirés donc par ce traditionnel esprit catholique qui jaillit de Jérusalem, d'Antioche, de la Mission paulinienne et de Rome,

esprit de vraie charité, de paix, de respect mutuel des Églises, nous Vous adressons ce présent appel et nous voulons croire que le Vénérable et Sage Pontife de « l'Ancienne Rome » voudra y prêter une oreille favorable et voudra prendre les décisions salutaires appropriées.

Sur ce, nous terminons avec le respect dû à Votre Sainteté.

Le doyen : Gérasime Jean KONIDARIS. (Les autres signataires sont les professeurs BRATSIOTIS, VELLAS, PHILIPPIDIS, KARMIRIS, IOANNIDIS, BONIS et PHYTRAKIS) [1].

De tels textes — d'autres aussi, moins spectaculaires mais plus incisifs, peut-être, seraient à citer [2] — révèlent à nouveau un des aspects les plus pénibles de la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Sans doute on peut croire que, pour bien des raisons, l'Église catholique ne fera pas siennes, sur ce problème, les vues des professeurs d'Athènes dans lesquelles tant de facteurs non théologiques tiennent place[3] . Telle est l'attitude de toute l'Orthodoxie en général vis-à-vis des catholiques de rite oriental, appelés par eux l'OUNIA. A les entendre, les uniates seraient, sinon des traîtres, du moins des victimes d'un prosélytisme déloyal. Un principe demeure cependant que, dans tout cela, l'Église catholique s'efforce de sauvegarder : c'est que l'Église du Christ est en soi supra-rituelle, et qu'elle ne peut s'identifier en aucune manière avec une forme de culte, ni de culture, raciale, nationale, particulière. Malgré les imperfections dans leurs réalisations concrètes, le catholique aime à voir dans l'existence des Églises orientales en communion avec Rome un appel de ce que l'appartenance à tel groupe ethnique ne doit pas entraîner dans une confession différente. Nous avouons d'autre part que le problème de l'uniatisme nous paraît terriblement complexe, bien plus complexe encore que maint écrivain orthodoxe ne semble le penser, et nous reconnaissons, comme *Irénikon* l'a toujours fait depuis ses débuts, que ce problème existe — ne fût-ce qu'historiquement — difficile, aigu. Des liens se sont créés, des âmes se sont formées envers lesquelles le souci pastoral de l'Église a des obligations graves qu'on ne

1. Cfr *Kth* 13 déc.
2. Cfr *En* 10 janvier ; *P* 1er janvier ; *EV*, déc. ; *Spitha*, déc.
3. En effet, nous venons d'apprendre qu'un nouvel évêque a été désigné, en la personne du R. P. Hyacinthe Gad.

peut méconnaître, — résultat souvent de situations politico-religieuses auxquelles on a dû faire face au cours des temps.

Notons la publication d'une CORRESPONDANCE que nous avons signalée en son temps, lors du 900e anniversaire de la séparation entre la chrétienté orientale et occidentale : BISHOP ATHENAGORAS KOKKINAKIS AND J. FRANCIS CARDINAL McINTYRE, *Contemporary Eastern Orthodox and Roman Catholic Communications* : Correspondence in English and Greek. Saint Photius (Greek Orthodox Ministerial Association), San Francisco, 1957, 46 p.

Quelques articles :

C. J. DUMONT, O. P., *Le Catholicisme romain et les Églises orthodoxes*, dans *VUC*, janvier, pp. 1-5.

Henri DALMAIS, *La quête de Dieu dans l'Orient chrétien*, dans *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, janvier 1958, pp. 64-68.

P. VAN DER AALST, A. A., *Christus in de oosterse vroomheid*, dans *Het Christelijke Oosten en Hereniging*, juillet 1957, pp. 22-28.

Anglicans. — Le Rév. H. BRANDRETH, O. G. S., recteur de l'église anglicane St-Georges à Paris, termine son compte rendu sur l'ouvrage du P. Villain, *L'Abbé Paul Couturier*, en disant : « Paul Couturier voyait l'unité chrétienne avant tout comme un problème spirituel, et c'est pourquoi ce livre est si important. Une édition anglaise est d'une urgente nécessité, mais, si cela ne pouvait se réaliser à temps, la lecture de l'édition française paraît indispensable à chaque évêque anglican qui aura à s'occuper, en août prochain à Lambeth, de l'unité chrétienne » [1].

Il est curieux de trouver une réflexion semblable dans *The Church of England Newspaper* du 17 janvier, qui termine son éditorial (p. 6) sur la semaine de l'Unité comme suit : « Cette année, nous espérons que les évêques et les autres chefs de l'Église d'Angleterre prendront une part plus importante dans la semaine de prières qu'ils ne l'ont fait jusqu'à maintenant. Ils ne pourraient avoir de meilleur modèle que l'humble prêtre si effacé de Lyon, Paul Couturier, dont l'unique but fut que la volonté de Dieu soit suivie pour l'unité de ses enfants ».

1. Cfr *The International Review of Missions*, janvier, p. 98.

Protestants. — Mentionnons ici d'abord la célébration du 70e anniversaire de l'historien catholique Joseph LORTZ, qui, par ses études sur la Réforme, a contribué si largement à rasséréner les relations entre catholiques et protestants.

« Nous vivions, en effet, d'une image de Luther issue de ses adversaires du XVIe siècle, et où le réformateur était présenté comme un homme violent, sans scrupules et sans véritable profondeur religieuse, ni même théologique. Le Prof. Lortz a montré qu'on ne peut comprendre Luther — et le comprendre ou ne pas le comprendre, c'est la porte ouverte ou fermée à l'intelligence de la réforme — que si on le considère comme *homo religiosus*, un homme qui s'est trompé sans doute, qui hélas ! a divisé la chrétienté d'une manière humainement irrémédiable, mais qui est parti d'intentions religieuses profondes et même, Lortz n'hésite pas à le dire, d'une inspiration initiale catholique. C'est pour la primauté de la grâce qu'on trouve tout au long du missel et dans la tradition spirituelle chrétienne, que Luther est parti en guerre. Malheureusement, une mauvaise compréhension de l'accord entre la transcendance de Dieu et le don qu'il nous a fait dans l'Église, puis les outrances de la polémique, ont fait tourner en une contre-Église un mouvement qui ne voulait être, d'abord, qu'un renouveau dans l'Église » [1].

Au cours d'une brillante cérémonie dans les locaux de l'université de Mayence, en présence de Mgr STOHR, évêque du lieu, deux magnifiques volumes de *Mélanges* ont été offerts au jubilaire, auxquels ont collaboré 47 savants de différents pays, dont un bon nombre de protestants. Rappelons que le prof. Lortz est, depuis 1947, le directeur de la section religieuse de l'Institut pour l'Histoire européenne, dans les bâtiments de l'ancienne université de Mayence.

Pour la seconde fois déjà, du 6 au 9 décembre 1957 — la première rencontre avait eu lieu à Loccum au mois de mars précédant — des PUBLICISTES ÉVANGÉLIQUES ET CATHOLIQUES se sont rencontrés dans le but de préparer un terrain propice à un travail d'information religieuse objective et juste, qui tienne

1. Cfr *VUC* janvier, p. 8-9, *Le jubilé du Professeur Joseph Lortz* (signé Y. C.).

compte de la perspective historique et dogmatique des faits et des événements. Cette seconde réunion eut lieu à Dortmund. Y prirent la parole entre autres les professeurs Edmund SCHLINK de Heidelberg (év.) et Hermann VOLK de Münster (cath.), ainsi que le Dr. Albert BRANDENBURG, secrétaire de l'Institut J.-A. Möhler de Paderborn. S. Exc. Mgr L. JÄGER, archevêque de Paderborn, et l'évêque luthérien HALFMANN de Kiel assistèrent à la séance de clôture. Chacun parla aux nombreux publicistes présents (une centaine), du travail interconfessionnel en Allemagne [1].

Quelques articles :

Richard ECKSTEIN, *Protestantismus und Katholizismus*, dans *ELK*, 1er janvier.

Hans ASMUSSEN, *Über die Rechtfertigung*, *Ibid.*, 15 décembre.

Das Luthertum im ökumenischen Gespräch. Zwischen Rom und dem Weltrat der Kirchen, dans *HK*, décembre 19, pp. 146-151.

Otto KARRER, *Das Wort Gottes in der kirchlichen Verkündigung*, dans *Hochland*, février, pp. 201-217.

E. DUFF, S. J., *Der Weltkirchenrat*, dans *Stimmen der Zeit*, janvier, pp. 266-277.

Joaquín Maria ALONSO, CMF, *Karl Barth, un « criptocatólico » ?* dans *Revista Española de Teologia* (Madrid), juillet-septembre 1957, pp. 357-378. (Long exposé du livre de Hans KÜNG, pour conclure que K. Barth reste bien dans la ligne du protestantisme classique, condamné par le concile de Trente).

Pierre PETIT, *Actualités catholiques romaines : premier semestre 1957*, dans *Études théologiques et religieuses* (faculté protest. de Montpellier), 1957, no 3, pp. 174-198.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — A l'occasion de la semaine de prières pour l'Unité, une LITURGIE SOLENNELLE GRECQUE a été célébrée à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris, en la fête des Trois Docteurs de l'Église (12 février). Après la fin de la liturgie, un thé fraternel fut servi

1. Cfr *HK* janvier, p. 173. On y parle aussi d'un congrès interconfessionnel de sociologie religieuse qui réunissait le 2 nov. à Göttingen plus de 50 sociologues et théologiens. Thème : L'étude empirico-sociologique de la paroisse. Le dialogue s'est avéré très fructueux et on compte reprendre ces échanges de vues.

dans les salles de l'Institut. Parmi les personnalités présentes, notons l'ambassadeur de Grèce en France, le pasteur Marc BŒGNER, et le Rme P. DUMONT, O. P. Une délégation importante représentait la faculté protestante. Le Rév. H. R. T. BRANDRETH, recteur de l'église anglicane de Paris, annonça dans son allocution la présence d'une délégation orthodoxe du Patriarcat œcuménique à la Conférence de Lambeth en août prochain.

IKZ nº 4, 1957, est entièrement consacré au Congrès international vieux-catholique qui s'est tenu à RHEINFELDEN en Suisse du 19 au 23 septembre dernier. On y trouvera un RAPPORT du prof. B. SPULER sur la *Situation actuelle des Églises orthodoxes, leurs relations avec le monde œcuménique et avec les Églises anglicane et vieille-catholique* (pp. 263-280).

Le RAPPORT des conversations officielles entre l'Église d'Angleterre et le Patriarcat de Moscou vient de paraître ; *Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July* 1956, édité par H. M. WADDAMS (Faith Press).

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Une conférence tenue à BERLIN du 14 au 16 janvier, a réuni sous la présidence de l'évêque luthérien DIBELIUS, un des présidents du Conseil œcuménique des Églises, quelques dirigeants d'Églises d'Europe, afin de discuter de la possibilité d'une COLLABORATION EUROPÉENNE dans le cadre du Conseil œcuménique, collaboration déjà suggérée à Evanston (1954) et à New Haven (1957). Les problèmes communs aux Églises européennes dont la conférence s'est occupée, avant tout celui de la paix dans le monde et les questions que pose la transformation de la structure politique, sociale et économique de l'Europe, seront repris et traités dans une conférence ultérieure. Les préparatifs en sont confiés aux évêques DIBELIUS de Berlin et Hanns LILJE de Hanovre, ainsi qu'au Dr. Egbert EMMEN, secrétaire général du Synode réformé des Pays-Bas. Pour que ces problèmes soient traités sur une base plus large, on a émis l'espoir de voir collaborer les Églises orthodoxes, anglicanes et protestantes de l'Europe occidentale et orientale [1].

1. Cfr *SŒPI* 24 janvier.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Le fascicule de janvier de THE ECUMENICAL REVIEW consacre presque tous ses articles à des sujets de *Foi et Constitution* mais élaborés aux États-Unis, et où la théologie ne fut pas traitée *in vacuo* mais en liaison étroite avec les réalités sociales et psychologiques (p. 194). Trois concernent la conférence de Oberlin, Ohio (cfr Chronique 1957 pp. 378 et 446) : PAUL MINAER, *The Significance of the Oberlin Conference* ; JAS. J. MCCORD, *The Table of the Lord* (en abordant cette question on a voulu voir si les Églises en présence avaient suffisamment d'unité pour pouvoir faire une déclaration commune sur la présence active du Seigneur dans la Sainte Communion ; la réponse fut assez affirmative pour la foi mais pas pour l'ordre) ; *An Oberlin Anthology* réunissant par les soins du nouveau secrétaire de la Commission de Foi et Constitution, KEITH BRIDSTON, les travaux des comités locaux. Le quatrième article est de JOSEPH SITTLER (luthérien), *The Shape of the Church's Response in Worship*.

Suivent : BENJAMIN MORAES, *The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America* ; *Ecumenical Chronicle* donnant le Rapport de la Commission instituée par le YMCA pour étudier ses relations avec les Églises ; *Le World Council Diary* et la bibliographie, ainsi qu'une liste des livres reçus.

L'Assemblée du CONSEIL INTERNATIONAL DES MISSIONS (CIM) s'est réunie à Achimota (GHANA), du 28 décembre au 8 janvier. Elle avait surtout à délibérer sur l'éventuelle intégration du CIM dans le Conseil œcuménique (COE). Cette intégration a été acceptée en principe par 58 voix contre 7, après cinq sessions de discussion du projet. Le projet cherche à satisfaire à l'exigence de ne pas séparer les problèmes de la mission et de l'unité de l'Église. On se souvient que les Églises orthodoxes membres du COE, lors de la présentation du plan au Comité central à New Haven en été dernier, avaient exprimé leurs appréhensions de se voir engagées dans des activités d'évangélisation qu'elles n'approuvent pas. Le métropolite JACQUES de Malte affirma devant l'Assemblée de Ghana que les Églises orthodoxes soutiendraient le projet si la constitution du COE restait inchangée.

Il disait qu'elles souhaitent voir les missions étroitement liées à l'Église, mais non pas incorporées au COE. Au début de 1960, le comité mixte actuel des deux Conseils rédigera un projet de constitution du nouveau corps unifié. Après son approbation par les conseils membres du CIM, il sera envoyé au Conseil œcuménique pour être rendu effectif par la décision de la 3e Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, qui, en raison de toutes ces préparations, n'aura pas lieu en 1960, mais un an plus tard (probablement à Ceylan).

Les délégués accueillirent favorablement l'annonce d'une étude sur la LIBERTÉ RELIGIEUSE, approuvée à New Haven par le Comité central du COE, et ils autorisèrent les responsables du CIM à y participer. L'assemblée a approuvé une résolution des Conseils d'Amérique latine suggérant l'établissement d'un secrétariat général pour toute l'Amérique latine, et, en attendant, recommanda la nomination d'un agent de liaison. Elle approuva également le projet d'une conférence générale pour l'Amérique latine, analogue à celle d'Asie orientale tenue à Prapat. La conférence est prévue pour 1959 ou 1960 [1].

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique des Églises a siégé à Londres du 10 au 14 février.

Le 11 février, le Comité exécutif a accepté une suggestion du patriarcat russe de Moscou d'organiser une RENCONTRE entre les représentants du Conseil œcuménique et ceux du patriarcat. La réunion se tiendra en août de cette année. On se souvient de ce que les entretiens devaient se dérouler à Paris en janvier 1957, mais qu'ils furent différés alors à la demande du patriarcat de Moscou.

Le Dr. Visser 't Hooft a fait son rapport, passant en revue le travail effectué par le Conseil durant les six mois écoulés [2].

23 février 1958.

1. *Id.*, 17 janvier.
2. *Id.*, 14 février.

Notes et documents

Un revirement important dans l'exégèse luthérienne.

La note qu'*Irénikon* a consacrée dernièrement (4e trim. 1957, p. 457) au Congrès des « Quatre Évangiles » tenu à Oxford en septembre 1957, faisait remarquer que « l'allure générale des communications orientait la pensée dans un sens que d'aucuns s'étonnaient de devoir appeler plus conservateur que du temps de leurs professeurs fort libéraux en exégèse ». La percée la plus remarquable de cette tendance a été faite cette fois par des exégètes luthériens, et spécialement de l'école d'Uppsala, dont M. Riesenfeld a été le porte-parole dans sa conférence *The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of « Formgeschichte »*. (Londres, Mowbray, 1957, in-8, 32 p.). Cette communication nous a parue digne d'être spécialement relevée.

Où faut-il chercher l'origine de nos Évangiles ? Ou encore : Qu'est-ce qui en a précédé l'élaboration ? Telle est la question à laquelle M. H. Riesenfeld a essayé de répondre en se basant sur les études néo-testamentaires les plus récentes, surtout celles des exégètes de son pays.

La *Formgeschichte* avait répondu jadis que les Évangiles avaient leur point de départ dans la prédication faite par l'Église primitive soit dans son expansion missionnaire *(kérygme)*, soit dans l'instruction catéchétique faite à l'intérieur de la communauté elle-même *(catéchèse)*, soit encore dans la controverse avec les juifs et les païens.

Tout en reconnaissant les mérites de la *Formgeschichte*, M. Riesenfeld juge qu'elle est allée trop loin en affirmant, par exemple, d'après *Actes* 10, 36-39 (Discours de Pierre chez Corneille) que l'Église primitive aurait elle-même donné naissance au contenu des Évangiles. Les données qui soutiendraient cette hypothèse feraient complètement défaut. De plus, n'est-ce pas beaucoup demander à la première génération chrétienne dont le niveau nous est révélé par la condition des Apôtres et des autres membres de la communauté, que d'avoir pu produire de telles œuvres ? Cela consti-

tuerait un fait vraiment miraculeux et incroyable dans l'histoire de la tradition évangélique.

M. Riesenfeld ne se contente pas toutefois de remarques générales ; il s'attaque à des points précis dans l'argumentation de la *Formgeschichte*. Au sujet de l'hypothèse de l'invention des miracles évangéliques sous l'influence des soi-disant thaumaturges du monde gréco-oriental, il fait remarquer que les miracles évangéliques sont des actions à fin symbolique, dont le symbolisme repose précisément sur un fondement vétéro-testamentaire et judaïque. En outre, un examen attentif des parallélismes de certains passages des Évangiles et des écrits apostoliques montre plutôt que ces derniers se présentent comme des allusions à des données que les premiers chrétiens connaissaient déjà par une autre source. Ce ne serait donc pas la catéchèse apostolique qui aurait donné naissance à la tradition évangélique définitive, mais plutôt le contraire.

Quelle est la solution proposée par M. Riesenfeld ? Il pose tout d'abord comme principe que la tradition évangélique appartient à une catégorie tout à fait *sui generis*. On peut toutefois lui trouver des analogies dans le milieu dans lequel elle s'est développée, du moins en ce qui concerne le côté formel du processus de la tradition et non directement son contenu. Il s'agit de la tradition « sacrée », transmise oralement (*māsar*, *παραδιδόναι*), et selon des lois fermement établies, par les maîtres *(rabbi)* à leurs disciples *(talmid)*, et qui serait incorporée dans la *mishna*. Un groupe bien déterminé en était porteur. La *Formgeschichte* ne semble pas avoir assez tenu compte de cette analogie entre la *παράδοσις* néo-testamentaire et la conception palestinienne de tradition. Le sens néo-testamentaire de *παραδιδόναι* apparaît assez clairement dans *I Cor.*, 11, 23-25 *(« j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis »)*. « La façon dont Paul introduit ce fait montre bien que les paroles de la tradition étaient *sui generis* et en fait ne trouvaient pas leur place normale dans une lettre ». Or c'est précisément parce que Paul était d'une manière spéciale porteur de la tradition des paroles et des actes de Jésus, qu'il pouvait se considérer comme étant sur le même pied que les autres Apôtres, dont les obligations principales incluaient aussi le « service de la Parole de Dieu » (*Act.*, 6, 2). Nous trouvons d'ailleurs plusieurs termes techniques (« transmettre, ministres de la Parole, etc. ») réunis dans *Luc*, 1, 2. Les paroles et les actes du Christ sont eux-mêmes une « Parole sainte » comme la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament, et dont la transmission a été confiée à des mandataires spéciaux. D'où l'importance, après la chute et

la mort de Judas Iscariote, de lui trouver un remplaçant « parmi ceux qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu parmi nous, depuis le baptême de Jean jusqu'au jour où il nous a été enlevé... » (*Act.*, 1, 21 sv.). Il y avait donc dans le christianisme primitif une tradition sacrée concernant Jésus. Mais où la chercher ? Comment la préciser ?

Une comparaison avec le style des discours prophétiques de l'Ancien Testament et avec le matériel rabbinique, suggère que cette tradition sacrée était « récitée ». Or, la connaissance la plus élémentaire du milieu palestinien nous amène à conclure que les paroles et les actes de Jésus ne furent pas improvisés, mais que tout ce qui fut dit ou transmis était déterminé par les lois strictes de la tradition sacrée.

Nous savons par le livre des Actes que les premiers chrétiens prenaient part au service synagogal et nous pouvons conclure qu'ils le faisaient par les prières et les lectures bibliques ; d'autre part, ils se réunissaient dans les maisons pour la fraction du pain, pour la prière et l'enseignement des Apôtres (*Act.*, 2, 42). Ayant en vue cette participation au culte synagogal, il est naturel de considérer la catéchèse apostolique comme étant en premier lieu la narration des paroles et des actions de Jésus. Notons à ce propos que la première désignation de la tradition évangélique ne fut pas *εὐαγγέλιον* — ce mot importait en connotation l'appel missionnaire — mais bien *λόγος*, *ῥῆμα* et puis *λόγος θεοῦ*, termes qui correspondent aux noms courants, dans le judaïsme, pour désigner la sainte Écriture. Ce fait a dû contribuer au développement de la hiérarchie chrétienne, rendue nécessaire à cause de la croissance et de la multiplication des communautés ; il a dû amener aussi assez tôt la fixation par écrit de cette tradition.

Mais comment expliquer alors que déjà dans les premiers temps de l'Église cette tradition concernant Jésus possédât son caractère propre de « parole sacrée », à moins d'admettre — et c'est la thèse de l'auteur — que cette tradition dérive de Jésus lui-même ? Dans les Évangiles, Jésus nous est montré comme un maître qui instruit ses disciples. Il est dit très explicitement que Jésus leur apprit le *Pater* (*Luc*, 11, 1 ; *Mat.*, 6, 9). Certains sermons de Jésus semblent être formulés de façon à pouvoir être transmis, par exemple la parabole de la maison (*Mat.*, 7, 24-27). De même, après la traduction grecque de la tradition primitive, certaines paroles de Jésus ont été conservées en araméen, comme par exemple *Talitha koum* (*Marc*, 5, 41). La prédication de Jésus devant les foules était l'annonce

d'un secret divin (μυστήριον) dont Jésus expliquait le sens devant ses disciples seuls (cfr *Marc*, 4, 11).

On peut même se demander si la tradition concernant les actes de Jésus ne dérive pas — au moins en partie — de Jésus lui-même. Il semble avoir parlé à ses disciples de ses actes et de leur signification (p. ex. *Marc*, 8, 19-21, et *Mat.*, 11, 4). On a généralement considéré le verset de *Marc*, 14, 9 (le parfum répandu par la femme) : « En vérité je vous dis, partout où cet Évangile sera annoncé par le monde entier, on racontera ce qu'elle a fait, en mémoire d'elle », comme une addition datant des premiers temps de l'Église. Mais on peut se demander si l'idée exprimée ici est nécessairement incompatible avec la situation et l'intention de Jésus. L'institution de la Cène du Seigneur montre clairement que Jésus a compté avec une époque postérieure, allant de sa mort à la parousie. Le sacrement est voulu comme une action symbolique, dont la signification dérive de sa relation avec l'Église. Mais si Jésus a transmis des actes à l'Église, n'aurait-il pas aussi transmis un λόγος, déjà défini dans les grandes lignes ? Bien sûr, les Évangiles dans leur forme actuelle ne viennent pas de Jésus, mais les éléments essentiels de la christologie et de la morale que nous trouvons dans la tradition, ne viendraient-ils pas directement de lui ? L'essentiel de la tradition johannique, d'autre part, ne proviendrait-elle pas aussi des discours et des « méditations » que Jésus a tenus dans le cercle de ses disciples ? Cette vue n'est pas incompatible avec le développement assez long et complexe que cette tradition a subi.

En dernier ressort, la solution donnée à l'ensemble du problème de la tradition évangélique dépend de l'attitude adoptée par le chercheur envers la conscience messianique de Jésus. Si nous reconnaissons celle-ci, il nous semble normal que Jésus ait voulu parler à ses disciples comme étant le noyau de la future communauté eschatologique, de la signification de sa personne et des lois de la communauté messianique. Ces paroles transmises par Jésus auraient été ainsi à l'origine de la tradition le concernant.

Dans les manuels modernes de théologie néo-testamentaire, l'histoire de Jésus est considérée comme appartenant au judaïsme postérieur, et le début de la tradition évangélique est placé dans la communauté chrétienne primitive. Les considérations qui précèdent nous font au contraire regarder Jésus comme l'initiateur même de cette tradition. Nous parlons ainsi de l'*Évangile de Jésus-Christ* non seulement comme de l'Évangile concernant Jésus, mais venant de Jésus lui-même. La réponse de l'auteur à la question de l'origine

de la tradition évangélique est donc la suivante : Comme Messie et comme Docteur, Jésus est l'*objet* et le *sujet* de paroles « sacrées » qu'il a créées lui-même, et qu'il a confiées à ses disciples pour leur transmission ultérieure entre le moment de sa mort et sa parousie.

D. M. v. d. H.

Le premier jubilé de « Sources chrétiennes ».

A l'occasion de la parution du 50e volume de la collection d'écrits patristiques « Sources chrétiennes », une réception a eu lieu à Paris aux Éditions du Cerf, le 27 janvier dernier. Y prirent part S. Ém. le Cardinal Feltin, archevêque de Paris, et diverses personnalités du monde religieux et intellectuel. Ce fut l'occasion de rappeler le mérite de cette jeune collection qui, en quinze ans, a pu donner au public cultivé 50 volumes de traductions françaises munies le plus souvent du texte authentique et d'études critiques. Sur ces 50 volumes, 37 contiennent des œuvres des Pères grecs, 12 des Pères latins un d'un auteur syriaque. Dans les séries futures, sont aussi prévus des écrivains arabes. Rien que ces chiffres nous montrent l'intérêt que les directeurs de cette collection portent à la patrologie orientale, grecque spécialement, laquelle est la source par excellence de l'ancienne littérature chrétienne.

Autre fait marquant : alors que les traductions d'œuvres choisies des Pères de l'Église se bornaient, en Occident du moins, depuis l'invention de l'imprimerie — à de très rares exceptions près — à des traités d'apologétique, de théologie, à la littérature spirituelle, épistolaire, oratoire ou ascétique, la collection « Sources chrétiennes » s'est appliquée aussi à la traduction des commentaires de l'Écriture. Signe des temps, et d'une époque où le goût de la lecture sacrée du texte même de la Bible et de la pensée patristique qui l'explique — ce qui est tout de même un des principaux caractères de cette littérature — a été subitement l'objet d'un renouveau extraordinaire. Il faut remonter aux traductions en latin faites au IVe siècle par saint Jérôme et par Rufin pour retrouver dans l'histoire un phénomène semblable.

Il y a un peu plus d'un siècle, le clergé français connut aussi une reviviscence de la littérature patristique. On voulait surtout alors remettre entre les mains du clergé des œuvres des Pères, et reprendre ainsi la tradition brisée par la Révolution. C'est ainsi qu'en un laps de temps très court (de 1829 à 1842), l'Abbé Caillau fit paraître

133 volumes de sa *Collectio selecta Sanctorum Ecclesiae Patrum*, édition qui ne faisait que reproduire en latin textes ou traductions déjà existantes d'auteurs latins, grecs et syriaques. C'est ainsi également que parut en moins de 25 ans, avec un souci encyclopédique étonnant, les 383 tomes des *Patrologies* latine et grecque de l'Abbé Migne, reproduisant toutes les éditions antérieures avec les introductions et les notes. Mais ces travaux, bien que précieux — le second surtout — n'avaient d'autre but que d'être des réimpressions pures et simples : ni préfaces ni annotations nouvelles de quelque importance, ni traduction française nouvelle. Les collections qui entreprirent des traductions — et il y en eut aussi à cette époque, — n'atteignirent pas de semblables chiffres, et surtout furent peu soignées. Ce que livre aujourd'hui « Sources chrétiennes », est un travail de mise à jour et d'adaptation, fait généralement avec beaucoup de soin et de science par des spécialistes, pour mettre entre les mains du public cultivé les œuvres les meilleures des Pères en une édition assimilable. Nous lisons dans une notice récemment publiée sur « Sources chrétiennes » : « On pourrait apporter un certain nombre de témoignages, provenant d'intellectuels agnostiques ou rationalistes, voire marxistes, qui lisent avec attention les volumes de la collection : elle met à leur portée sans se dérober aux plus sévères exigences scientifiques, des textes qui seraient difficilement accessibles, même à des hommes très cultivés et à des intellectuels, sans une traduction moderne, sans une introduction et des notes explicatives ».

De plus, bien que traduisant les textes en français, la collection « Sources chrétiennes » a un caractère international. « A une époque où la collaboration internationale est plus que jamais nécessaire, la collection S. ch. compte des collaborateurs non seulement en France, mais en Belgique, Hollande, Allemagne, dans les Pays scandinaves, en Angleterre, en Égypte, au Liban et en Syrie, aux États-Unis... Pour le même livre il lui arrive de réunir les efforts, par exemple d'un Allemand qui établit le texte critique de l'ouvrage, d'un Professeur de Sorbonne qui le traduit, et d'un théologien de Lille qui l'annote et le commente ; ou encore d'un Russe orthodoxe, d'une Anglaise anglicane professeur d'Université et d'un jésuite français, ancien normalien ». Soulignons-en également le caractère œcuménique, toujours d'après la même notice : « Aussi les lecteurs de la Collection ne sont-ils pas exclusivement les catholiques, mais encore les orthodoxes (grecs, russes, orientaux). Il faut ajouter que les protestants eux-mêmes, dans leurs diverses confessions ; angli-

cane, luthérienne, calviniste s'y intéressent aussi de plus en plus nombreux ».

Le 50e volume de la collection : JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, texte grec, introduction, traduction et notes de A. Wenger, A. A. (in-12, 424 p.), est le résultat d'une découverte très importante faite au Mont-Athos en 1955 dans un manuscrit du XIe siècle, lors d'une visite que le P. Wenger nous raconte dans son introduction d'une manière si pittoresque et savoureuse, qu'il ne nous paraît pas déplacé d'en citer quelques lignes : « Nous étions à l'Athos depuis une dizaine de jours, dit-il, et nous avions visité les monastères de Koutloumousiou, Vatopédi, Iviron, sans résultat appréciable pour nos recherches. Dans l'après-midi du 4 octobre, tandis que je terminais dans des conditions précaires la collation de quelques manuscrits d'Iviron, mon compagnon se rendit au monastère de Stavronikita, situé à environ trois kilomètres, au nord d'Iviron, sur la côte septentrionale. Pour éviter la désagréable surprise que nous avions connue dans d'autres monastères, le Père voulut demander à l'avance quand et dans quelles conditions nous pourrions voir les manuscrits de la bibliothèque. Le proïstamène se montra d'abord réticent : les circonstances n'étaient pas favorables. Il fallait profiter des beaux jours d'octobre pour faire les vendanges, gauler les noix, cueillir les noisettes, descendre le bois de la montagne et l'embarquer pour Salonique avant les tempêtes de l'hiver, etc. Pour tous ces travaux le monastère ne comptait qu'une dizaine de moines vaillants et quelques domestiques. Néanmoins, le proïstamène qui était la charité même voulut bien nous sacrifier le lendemain pour rester avec nous et surveiller nos travaux.

Le 5 octobre, dès huit heures du matin, nous étions à pied d'œuvre. La bibliothèque de Stavronikita est installée dans une petite salle obscure et sans fenêtre, au rez-de-chaussée du bâtiment principal, à gauche de l'entrée. Les manuscrits sont rangés dans deux armoires : la plus grande renferme, dans un ordre relatif, les manuscrits en parchemin de grand format ; la deuxième contient les manuscrits plus récents, la plupart sur papier, et quelques livres imprimés, principalement des livres liturgiques, le tout entassé pêle-mêle. Avec une application méritoire, le proïstamène chercha les manuscrits que nous voulions consulter. J'avais noté d'après le catalogue de Lambros une douzaine de manuscrits de Chrysostome, la plupart fort anciens, et dont cet auteur ne donne qu'une description sommaire. J'avais été intrigué notamment par le codex 6, à peine signalé : *Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου ὁμιλίαι κδ´ ὧν τελευταία κο-*

λοβή, 453 folios ; « Vingt-quatre homélies de Jean Chrysostome ; la dernière est mutilée ». J'avais peine à croire qu'un manuscrit si considérable ne renfermât que vingt-quatre homélies. Le moine me passa l'énorme volume, et nous conduisit dans une grande salle encombrée de mobilier. Lui-même s'installa avec nous, et tandis que le bon Père faisait le compte du bois expédié à Salonique, je me plongeai avec avidité dans l'imposant manuscrit... La première homélie du manuscrit de Stavronikita avait un incipit inconnu, la deuxième également. La troisième était un texte rarissime, connu dans une ancienne version latine, et recherché de ce fait, mais sans succès, dans l'original grec. Nouveaux également l'incipit des homélies 4-8. Puis venait une série de quinze homélies qui recouvrait une collection célèbre, appelée par Montfaucon les *undecim novae*, dont il a donné l'édition princeps, mais dont les savants avaient perdu depuis toute trace manuscrite. Je compris aussitôt que je tenais entre les mains un manuscrit précieux et que je venais de faire une découverte.

» Une rapide lecture de la première homélie me persuada vite que c'était de l'authentique Chrysostome. Toute la matinée fut occupée à faire une description détaillée du manuscrit. Lorsque, après inventaire, nous demandâmes au proïstamène l'autorisation de photographier le manuscrit, il refusa net. Comme il nous avait prévenu la veille, la déception fut moins vive ; après un séjour d'une dizaine de jours à la Sainte Montagne, nous avions déjà compris qu'il ne fallait pas, à l'Athos, considérer un premier refus comme définitif.... Le proïstamène de Stavronikita était venu lui-même à Karyès le dimanche 16 octobre, et le recteur de l'Athonias nous présenta à lui comme ses amis, et lui recommanda notre cause. Rendez-vous fut pris pour le mardi. Cette fois, le Père proïstamène voulut bien nous accorder l'autorisation de photographier le manuscrit. Il vint avec nous dans la salle d'honneur, lumineuse et aérienne, qui domine d'une hauteur de plus de cinquante mètres les flots, ce jour-là très agités, de la mer Égée.

» Je ne saurais remercier dignement ce vénérable supérieur du monastère athonite. En nous voyant photographier avec un empressement bien compréhensible son précieux manuscrit, il s'étonna de ce que les riches bibliothèques de Rome et de Paris n'eussent pas les textes que nous trouvions dans son humble monastère. Il était heureux visiblement de contribuer par sa libéralité à la gloire de l'Église d'Orient, dont nous venions une fois de plus chercher les trésors pour y trouver la lumière ».

Le bilan de la découverte, c'était bel et bien huit instructions catéchétiques inédites, adressées par saint Jean Chrysostome, alors qu'il était encore à Antioche, aux catéchumènes pour les préparer au baptême. Ces homélies sont remplies de renseignements précieux pour l'histoire de la liturgie antiochienne, et leur découverte marquera dans le monde des patrologues et des liturgistes. Vraiment, on ne pouvait souhaiter mieux pour le premier volume jubilaire de « Sources chrétiennes ».

D. O. R.

La Conférence de Lambeth 1958.

A l'occasion de la conférence de Lambeth de 1958 le Right Rev. R. W. Stopford, évêque anglican de Peterborough et secrétaire épiscopal de la conférence de cette année, consacre une notice, dans l'*Official Year-Book of the Church of England 1958*, à l'origine, la croissance et la signification de cette assemblée.

La première conférence a été convoquée en 1867 ; depuis lors on les a réunies environ tous les dix ans. C'est l'archevêque de Cantorbéry qui y convoque les autres membres de l'épiscopat anglican. Ceux-ci y communiquent les uns aux autres les fruits de leur expérience personnelle et les difficultés propres à leur diocèse; ils y demandent conseil les uns aux autres. Notons que les résolutions de la conférence de Lambeth n'ont pas force de loi ; ce sont plutôt des propositions que chaque évêque est libre d'appliquer ou non dans son diocèse. La dernière conférence a eu lieu en 1948 ; le sujet traité était alors : *La doctrine chrétienne de l'homme ;* l'Assemblée condamna toute discrimination raciale, et insista sur l'importance de la personnalité et de la liberté.

Quant à la conférence de cette année, l'évêque de Peterborough déclare : « *L'unité de l'Église et l'Église universelle* est un sujet qui, sous des formes variées, figure maintenant le plus souvent à l'ordre du jour. On prendra en considération deux nouveaux schémas de réunion, qui tous les deux, — et c'est là un fait assez significatif, — ont été présentés par l'Église de l'Inde, du Pakistan, de Birmanie et du Ceylan, le premier pour Ceylan et le second pour l'Inde du Nord et le Pakistan ! De plus, *L'Église et l'ensemble du Mouvement œcuménique*, et *Les relations avec les Églises particulières*, seront discutés également.

» Un autre point qui apparaît à bon droit dans la plupart des ordres du jour de la conférence de Lambeth, est *Le progrès dans la commu-*

nion anglicane. Cette question sera étudiée sous trois grandes rubriques : 1° L'appel missionnaire contemporain et les moyens du progrès ; 2° Le *Book of Common Prayer* (on discutera des principes de révision et on consacrera une attention spéciale à la reconnaissance de saints locaux et serviteurs de Dieu) ; 3° Les formes du ministère (y comprises les formes supplémentaires) et leur recrutement. Chacun de ces sujets est manifestement de la plus grande importance pour l'Église d'Angleterre, ainsi que pour l'ensemble de la Communion anglicane.

» Les deux autres sujets mis à l'ordre du jour sont de nature plus générale : *La Pacification des conflits entre et à l'intérieur même des nations*, et *La Famille dans la société moderne*. Quant à la première question, on peut s'attendre à ce que les conflits inter-raciaux y soient discutés en détail : les précédentes conférences de Lambeth ont été très claires dans leur condamnation de la discrimination raciale. Comment le second de ces sujets — la famille — sera traité, il est trop tôt pour le dire, mais il est aisé de prévoir qu'on discutera les problèmes qui résultent de la surpopulation et dont l'examen a été demandé par plusieurs provinces. En outre, un peu partout dans le monde, des pressions sociales se développent qui menacent de nuire à la vie de famille comme centre de sécurité et de foi religieuse. L'opération *Firm Faith* a concentré l'attention dans l'Église d'Angleterre sur ce point durant les douze derniers mois.

» Il peut être intéressant de décrire brièvement comment la conférence de Lambeth se déroule. L'ordre du jour étant fixé, on l'envoie à tous les évêques, accompagné d'une invitation à la conférence. En même temps les métropolitains sont invités à envoyer des rapports sur les sujets figurant à l'ordre du jour, ou des rapports généraux sur les problèmes de leurs propres provinces. Ces rapports sont envoyés au moment opportun aux évêques avant que ceux-ci ne se rendent à Lambeth, et certains parmi eux sont publiés en vue d'une lecture générale. Les évêques se rencontrent d'abord en conférence plénière, et ensuite, pour un temps considérable, dans les cinq commissions correspondant aux points de l'ordre du jour. Dans certains cas, des sous-commissions sont constituées pour traiter des différents aspects de la question. La dernière période de la conférence se passe en assemblée plénière, pour examiner les rapports des commissions et pour discuter les résolutions de l'ensemble de la conférence. Habituellement la conférence émet un « Message au Monde », lequel résume les conclusions principales. Ce dernier est publié, avec les résolutions et les rapports des commissions, le plus

tôt possible après la fin de la conférence. Toutes les procédures de la conférence de Lambeth sont strictement confidentielles ».

Primauté et Épiscopat.

Sous le titre : *Primauté et Episcopat, Considérations générales sur les principes constitutionnels de l'Église*, le R. P. Karl Rahner, S. J., a publié dans le fascicule de février 1958 de la revue *Stimmen der Zeit* (pp. 321-336) une étude très remarquable sur l'Épiscopat dans l'Église, qui, bien qu'elle se place surtout ici au point de vue de la théologie occidentale, soulève néanmoins des problèmes posés récemment par plusieurs théologiens orthodoxes, et mérite d'être rapportée ici. Nous en résumons et traduisons les principaux passages.

Après avoir circonscrit son sujet et rappelé que, d'après le *Concile du Vatican*, la Primauté du Souverain Pontife comporte de droit divin une juridiction épiscopale, immédiate, ordinaire et générale sur l'Église entière et sur les évêques, il expose la notion catholique de l'épiscopat, qui comporte elle aussi une juridiction épiscopale entière, immédiate, et ordinaire sur un territoire déterminé de l'Église.

Le concile du Vatican n'a pas fait la délimitation du pouvoir entre le Pape et les évêques ; il faut donc se contenter de considérations découlant des deux conceptions dogmatiques rappelées.

Bien qu'on dise que la constitution de l'Église est monarchique, il faut apporter des précisions à cette affirmation. Tout d'abord le pouvoir du pape n'est pas héréditaire, ce qui laisse une plus grande place à l'élément charismatique et à la possibilité d'un continuel renouveau. Ensuite, ce pouvoir n'est pas absolu, d'où le pape n'est pas à proprement parler un monarque dans l'Église : le concile du Vatican et le CIC n'emploient du reste pas ce terme. De plus, l'épiscopat, étant de droit divin, n'est pas simplement l'organe exécutif du Souverain Pontife, en sorte que celui-ci pourrait éventuellement l'abolir à sa guise. Les évêques, tout en recevant, comme personnes physiques, leur pouvoir du pape, n'en sont pas pour autant ses fonctionnaires : leur pouvoir n'est pas le pouvoir du pape partagé, mais, bien que subordonné à celui-ci, il en est différent et constitue un élément propre dans l'Église.

Cela vient de ce que l'Église locale n'est pas simplement un arrondissement administratif de l'Église totale. L'apparente complexité de leur relation réciproque, qui est sans parallèle dans une société territoriale naturelle, se révèle ainsi comme donnée avec le mystère surnaturel même de cette société *sui generis* qu'est l'Église.

Un diocèse est plus qu'un simple secteur ecclésiastique ; il est « Église » en tant que portant en soi la « multipotentialité » de l'Église totale, de telle manière que si, par impossible, l'Église totale venait à être réduite soudain à une seule communauté locale, son évêque légitime serait en même temps pape ; et en cette communauté, comparable au « reste » d'Israël, se produirait tout ce qui peut se produire dans l'Église entière, principalement, nous le verrons, par son culte eucharistique.

« Qu'est-ce que l'Église en tant que fondée par le Christ pour tous les peuples et pour tous les hommes ? Nous pensons aujourd'hui au premier abord à une *societas perfecta,* à un organisme avec ses fonctions hiérarchiquement ordonnées, comprenant un grand nombre d'hommes qui, sous certaines conditions, acquièrent la qualité de membres dans ce corps social. C'est tout cela sans doute et cela est très important dans l'œuvre du salut. Cette société possède, comme d'autres sociétés, un mode d'existence juridique permanente et constante, même en admettant que cette Église, à certains moments, ne soit agissante ni dans ses autorités ni dans aucun de ses membres ; une société à base juridique subsiste autrement qu'une simple substance inerte. Mais on ne pourra nier que là où l'Église agit, où elle enseigne, confesse sa foi, prie, célèbre le saint sacrifice du Christ, etc., elle atteint un degré d'actualité supérieur à celui de son être permanent institutionnel. Elle est une société « visible » : en tant que telle, il lui est assigné de renouveler sans cesse, par les activités concrètes des hommes, sa réalité historique, palpable dans l'espace et dans le temps. Elle doit se manifester toujours à nouveau comme « événement ».

» Certes, ces événements, dispersés et particularisés dans le temps et l'espace, ne constituent pas comme tels une base toujours nouvelle de la réalité de l'Église. Un pareil actualisme, qui au fond nierait la constitution de l'Église, sa tradition, la succession apostolique et sa nature juridique de droit divin, est étranger à la théologie catholique de l'Église. Mais son état statique et sa continuité historique n'excluent pas que l'Église, toute permanente et stable qu'elle soit, doive redevenir sans cesse « événement », s'actualiser en des moments et en des endroits donnés. Elle doit faire en sorte que tout son être soit orienté en fonction de ces actualisations ». Elle le sera surtout en tant que communion des saints et vraie société. Évidemment, l'Église est aussi là où un seul mandataire de pleins pouvoirs, investi d'une fonction ecclésiastique de la part du Christ, agit en elle et sur elle. Mais l'actualisation et la « visi-

bilité » de l'Église seront d'autant plus grandes que les autres membres de l'Église auront une part active de collaboration.

Son actualisation suprême, l'Église la trouve constamment dans la présence terrestre, continuée parmi nous, du Verbe incarné. La célébration de l'Eucharistie est l'événement qui actualise le plus intensément l'Église, car c'est là que la nouvelle et éternelle Alliance, établie sur la Croix, acquiert pour nous la réalité la plus concrète et la plus tangible. Et c'est là qu'est scellée de la façon la plus réelle l'unité des fidèles avec le Christ et celle des fidèles entre eux. Anticipation sacramentelle du festin nuptial éternel au ciel, on voit déjà briller dans la solennité de ce culte la figure définitive et parfaite de la société des élus, issue du sacrifice de la Croix.

Or, le sacrifice eucharistique, en tant qu'acte sacramentel et cultuel, est nécessairement localisé. « L'Église, tout en étant de nature universelle et destinée à tous les hommes, est, en raison de son être le plus intime, assignée à une concrétisation locale. Ainsi l'Eucharistie, en tant qu'événement local, ne s'accomplit pas seulement *dans* l'Église ; l'Église elle-même devient vraiment, dans le sens le plus intense du terme, « événement » dans la célébration locale de l'Eucharistie. D'où en fin de compte, la communauté locale est appelée dans l'Écriture « *Ecclesia* », nom que possède aussi l'ensemble des croyants dispersés par le monde entier. Il n'est pas seulement vrai de dire : l'Eucharistie existe parce qu'il y a Église, mais aussi, si on l'interprète correctement, l'Église existe parce qu'il y a Eucharistie ». « L'Église locale ne résulte donc pas d'une division qui atomise l'espace de l'Église universelle, mais d'une concentration de l'Église en voie d'actualisation. Il semble bien que l'Église locale primitive ait été une Église « épiscopale », tandis que les *presbyteroi* (prêtres et curés) n'étaient pas d'abord ceux qui étaient nécessaires pour les nombreuses communautés particulières, mais le sénat collégial de l'évêque du lieu, de sorte que la communauté locale primitive ne contenait que des éléments d'institution divine : la communauté cultuelle du Seigneur avec un apôtre ou son successeur à sa tête ».

De tout cela, que s'ensuit-il pour la relation entre la primauté et l'épiscopat ? Le P. Rahner, en décrivant cette relation, se rapporte à la déclaration collective de l'épiscopat allemand de 1875, qui a été publiée ici-même (*Irénikon*, 1956, p. 143 sv. ; trad. fr. p. 131 sv.). Le pouvoir papal est, de droit divin, la garantie de l'unité de l'Église en tant que totalité des Églises locales. Mais précisément parce que l'Église doit se manifester comme Église locale, ainsi écrivirent les évêques allemands, « c'est en vertu de cette même institution

divine, sur laquelle repose la papauté, que l'épiscopat est établi. Celui-ci aussi a ses droits et ses devoirs en vertu de cette institution, donnée par Dieu même, que le pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer. C'est donc une erreur complète de croire ... que les évêques ne sont plus que les instruments du pape, et ses fonctionnaires sans responsabilité propre ». Ainsi quand l'évêque enseigne, il n'est pas simplement le porte-voix de l'Église universelle ou du pape, mais en lui se transmet le témoignage autorisé de la vérité révélée en vertu de sa fonction même.

Outre la structure hiérarchique de l'Église, il y a du reste encore une réalité proprement charismatique dans les relations entre les organes de la hiérarchie ecclésiastique elle-même. « Puisque et pour autant que les évêques ne sont pas seulement les délégués du pape en tel lieu et place, mais les délégués immédiats du Christ, ils y assurent la présence de l'Église totale et portent toujours une part de solidarité et de responsabilité de l'Église dispersée par le monde, et dont le pape est le représentant. Là, ils sont subordonnés au pape — ils doivent être en paix et en communion avec le siège apostolique —, mais ils ne sont pas pour autant les simples exécuteurs de sa volonté : ils sont aussi, pour recevoir les impulsions de l'Esprit, les antennes de la hiérarchie. L'Esprit réalise à travers eux tout ce qu'il veut mener à existence en tel point précis de l'Église, ainsi que, ce qu'occasionnellement il veut en ce point communiquer à l'Église tout entière : nouvelles conceptions, nouvelle vie, nouvelles œuvres chrétiennes à réaliser dans la vie privée comme dans la vie publique.

» Lorsque, dans ses initiatives individuelles, il demeure sous la motion de l'Esprit-Saint, l'évêque doit toujours s'assurer qu'il se tient dans l'unité, et être, au moins tacitement, en accord avec l'Église universelle, avec le pape. Mais il n'est pas seulement le simple exécutant des impulsions qui lui viennent du gouvernement suprême. De même qu'il est de droit divin, dans la mesure où il partage ce droit divin, — même s'il est, comme évêque particulier désigné pour tel ou tel siège par le pape, — ainsi il est pleinement, en vertu de sa charge, un organe officiel de cette impulsion immédiate de l'Esprit-Saint.

» Sans doute l'approbation du pape, et par lui de l'Église entière, est le critère qu'il est et reste effectivement un organe bien disposé sous la direction immédiate de l'Esprit-Saint. Mais ceci ne signifie pas que la part d'initiative de son action est uniquement l'exécution d'une impulsion qui lui viendrait des directives humaines de l'autorité suprême de l'Église. Le pape doit aussi, il est vrai, exercer

sur chaque évêque en particulier une autorité gouvernementale normale, permanente et officielle, car l'Église particulière est membre et partie — tout en étant davantage — de l'Église universelle. Aussi, chaque évêque est-il également un organe exécutif de l'autorité papale. Mais puisque son Église épiscopale est l'Église, en vertu de la présence mystérieuse de ce tout dans la partie — présence qui ne se trouve comme telle que dans l'Église — la réalité chrétienne et ecclésiale peut, par des impulsions venant directement d'en haut, se manifester à lui et ensuite s'imposer par lui et, à travers son Église, à l'Église tout entière, sans que ces impulsions aient été transmises par les instances réglementaires des degrés supérieurs de la hiérarchie.

» La disponibilité à recevoir de semblables impulsions, qui oblige l'évêque en vertu de son ministère — et bien autrement qu'un laïc charismatique — est une haute charge et un devoir qui font de lui-même, subjectivement, plus qu'un simple fonctionnaire. Cette dépendance immédiate de l'Épiscopat vis-à-vis de Dieu et de son gouvernement, au cœur même de toute la dépendance « ordinaire » vis-à-vis de la papauté, peut paraître compliquée : elle se soustrait à une évaluation nette formulée juridiquement, et à une exacte délimitation des deux pouvoirs. Mais justement la complexité et l'enchevêtrement indéchiffrable de ces deux pouvoirs a son fondement dans l'essence même de l'Église qui est unique en son genre. En effet, c'est en partant de l'essence même de l'Église qu'apparaît comment la puissance inaliénable de l'évêque ne saurait être fixée par délimitation de pouvoirs épiscopaux qui échapperaient au pape, comme les gallicans et les fébroniens de tous les temps voudraient le faire. L'évêque possède ses pouvoirs propres parce que, en lui et en son Église, s'affirme toute l'Église, bien que le pape assume personnellement en plénitude les pouvoirs de l'Église totale.

» Or l'indivisibilité des pouvoirs en deux espèces de titulaijes — la main-mise du pape sur l'évêque n'étant pas juridiquement déterminable — signifie justement que l'évêque n'est pas simplement un fonctionnaire pontifical qui exécute des ordres. Et cela découle de la même raison qui établit la subordination de l'évêque vis-à-vis du pape : l'évêque lui est subordonné, en dernière analyse, non pas parce que l'évêché se présente comme un secteur de l'Église universelle, que l'évêque gouvernerait au nom de l'Église entière, mais parce que l'Église en sa totalité se montre présente dans son diocèse. Et ceci établit à la fois sa subordination et son autonomie. De la sorte, l'évêque lui aussi a une responsabilité pour l'Église totale. Non en ce qu'il dirige immédiatement l'Église universelle, ce qui

est réservé au pape seul, mais en ce qu'il se tient à la disposition de l'Église universelle, et en plus à la disposition de Dieu, de telle façon que ce qui se crée dans son diocèse reste en communion avec l'Église entière, mais aussi de telle façon que cela puisse devenir le point de départ d'une impulsion donnée par Dieu à l'Église universelle.

» De fait, nous voyons dans l'histoire de l'Église qu'il en fut toujours ainsi. Quand un Athanase, un Ambroise, un Augustin, un Ketteler (le champion de la doctrine sociale de l'Église), un cardinal Suhard et beaucoup d'autres, tous excellents évêques de leurs diocèses particuliers, ont été d'une valeur irremplaçable pour l'Église entière, cette qualité supérieure de leur personnalité venait non seulement d'eux comme individus privés (grand théologien, etc.), mais de leur fonction propre d'évêque : ils n'auraient pu travailler comme ils l'ont fait s'ils n'avaient été évêques, et ils devaient travailler ainsi parce qu'ils l'étaient. La fonction charismatique des évêques d'Églises particulières en faveur de l'Église universelle n'atténue nullement l'importance et la dignité de la papauté. Tout d'abord il y eut beaucoup de papes chez qui la fonction s'est unie à une mission charismatique pour le bien de l'Église. Seul, un chef totalitaire, et non un pape, pourrait voir dans le charisme librement départi à l'Église dans l'inspiration de l'Esprit-Saint qui souffle où il veut, une atténuation, une mise en doute ou un danger pour l'exercice de l'institution permanente. Cela vaut surtout là où un évêque, bénéficiant de charismes au nom du Christ, fait paître le troupeau que le Christ lui a confié. Au surplus, les papes ont toujours affirmé et réaffirmé que leur honneur s'identifiait avec la *solidus vigor* des évêques. Ce qui est vrai en tout premier lieu de la force et de la vitalité infusée par l'Esprit aux évêques ».

De cet équilibre entre les deux pouvoirs dans le domaine pratique : l'exclusion d'une centralisation excessive, d'une part, et d'une désagrégation épiscopale de l'unité de l'Église, d'autre part — et cela selon les besoins des différentes époques —, seule l'assistance de l'Esprit peut, pour les catholiques, constituer la garantie dernière et décisive.

« D'où l'on comprend que dans l'Église il ne saurait y avoir de constitution adéquate : l'Esprit en fait partie, qui seul peut en dernière instance garantir l'unité de l'Église en présence des deux pouvoirs dont l'un ne se réduit pas adéquatement à l'autre. Il n'est donc pas exact de dire que l'Église est une espèce de monarchie absolue ».

Bibliographie.

I. DOCTRINE

P. van Imschoot. — Théologie de l'Ancien Testament. T. I : Dieu. (Bibliothèque de Théologie, III, 2.). Tournai, Desclée, 1954 ; in-8, XIV-273 p.

Suivant la méthode de A. B. Davidson, E. König, E. Eichrodt, P. Heinisch, O. Procksch, et de bien d'autres, l'A. présente sa théologie de l'A. T. comme un exposé systématique des doctrines ; cet exposé suppose toutefois l'histoire de la religion d'Israël, de même que l'exégèse et la critique littéraire et historique des livres de l'A. T. L'A. adopte le plan de E. Sellin et de Köhler, en groupant les doctrines sous trois rubriques principales : I. Dieu et ses relations avec le monde en général et avec Israël en particulier ; II. L'homme, c'est-à-dire les idées sur la nature et le sort de l'homme et sur ses obligations et ses manquements envers Dieu et le prochain ou le devoir et le péché ; III. Le jugement divin et le salut (l'eschatologie de l'A. T.). Dans la première partie notons l'interprétation que l'A. donne au nom Yahweh : « il est » signifie « celui qui manifeste efficacement son existence » (p. 16) : l'interprétation « qui met uniquement l'accent sur la constance de l'aide et de la fidélité de Yahweh envers son peuple » n'est pas complètement fausse, mais nettement insuffisante (p. 17) ; les mots d'*Ex.*, 3, 14 ne révèlent pas l'aséité de Dieu *(ibid.)*. Au troisième chapitre relevons l'étude sur « *l'esprit* », qui constitue incontestablement la partie la plus intéressante de cet ouvrage. Ce livre remédie très bien à l'absence de toute synthèse de la doctrine de l'A. T. en français. D. M. v. d. H.

L. Köhler. — Theologie des Alten Testaments. (Neue theologische Grundrisse, hrsgb. R. Bultmann). Tubingue, Mohr, 3e éd. 1953 ; in-8, XII-256 p., DM. 16.

Il n'est pas aisé de composer un plan pour exposer systématiquement la théologie de l'A. T. ; l'A. T. n'en fournit lui-même aucun, et emprunter le plan à la théologie d'une école ou au N. T. est assez dangereux : on risque d'introduire dans la doctrine de l'A. T. des idées étrangères à l'esprit de ce dernier. C'est pour toutes ces raisons que nous croyons que l'A. a bien fait de prendre une division fort simple : théologie, anthropologie et sotériologie. Il a ajouté une étude sur le culte à la fin de son exposé sur l'anthropologie, affirmant lui-même dans son introduction qu'il a agi ainsi faute de mieux (p. V). L'A. trouve dans la notion de la seigneurie de Dieu le principe unifiant de tout l'A. T. « Dieu s'appelle dans l'A. T. le Seigneur » (p. 11) ; « Religion dans l'A. T. signifie la relation entre l'ordre et l'obéis-

sance à cet ordre » (p. 125) ; l'A. n'aurait-il pas dû nuancer un peu cet énoncé ? le règne de Dieu est une forme de cette seigneurie qui s'oppose à toute royauté terrestre en Israël (p. 13). La fin du dernier chapitre nous parle du Messie souffrant ; ainsi l'A. peut conclure son livre dans les perspectives néo-testamentaires : « Ici finit la théologie de l'A. T. Dans le N. T. se pose la question : Comprends-tu aussi ce que tu lis ? ». L'unité des deux Testaments est ainsi rappelée à quiconque s'intéresse à la religion de l'A. T. : c'est cette même vérité qui oblige le théologien à scruter la doctrine des écrits vétéro-testamentaires. Dans la préface de la première édition, parue en 1935, l'A. se plaignait d'un certain manque d'intérêt des milieux réformés envers la théologie vétéro-testamentaire en ces années-là ; heureusement les choses ont changé depuis lors ; de même dans le monde catholique on a avancé à grands pas ; pourtant il y aura encore beaucoup à faire en ce domaine. D. M. v. d. H.

E. Jacob. — Théologie de l'Ancien Testament. (Manuels et Précis de la Théologie). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955 ; in-8, 287 p.

Le plan de cet ouvrage est conçu comme suit : 1° les aspects caractéristiques du Dieu de l'Ancien Testament ; 2° l'action du Dieu de l'Ancien Testament ; 3° contestation et triomphe final de l'action de Dieu. La première partie traite surtout du « Dieu vivant, centre de la révélation et de la foi », des noms divins, des manifestations de Dieu, des attributs de Dieu ; la seconde partie est de loin la plus longue des trois : « ... l'Ancien Testament s'intéresse moins à la nature de Dieu qu'à son œuvre, moins à son existence qu'à sa présence » (p. 85) ; l'A. y présente les moyens d'action de Dieu (l'Esprit et la Parole), la création, la nature et la destinée de l'homme, les relations entre la foi et l'histoire, l'élection, l'alliance, les missions, le miracle, la Providence et la théodicée, les ministères et les cadres fixes (le lieu sacré, le culte, la loi) ; la troisième partie parle du péché et de la rédemption, de la mort et de la vie future, de l'achèvement (le drame eschatologique et le royaume messianique). L'ouvrage débute par une longue introduction, dans laquelle l'A. nous fait connaître l'histoire de cette discipline, sa place au sein des autres branches de la science de l'A. T., de même qu'au sein des autres disciplines théologiques. L'A. fait des remarques très pertinentes sur la relation entre les deux Testaments : « Une théologie de l'Ancien Testament qui ne se fonde pas sur certains versets isolés, mais sur l'ensemble de l'Ancien Testament, ne peut être qu'une christologie, car c'est dans le Christ qu'est réuni et amené à la perfection ce qui dans l'ancienne alliance est manifesté, à travers une histoire longue et variée, dans les événements, les personnages et les institutions » (p. 11). Réjouissons-nous de la parution de cet ouvrage, qui comble une lacune regrettable : la dernière théologie protestante de l'A. T., en langue française, avait été publiée par le strasbourgeois C. Piepenbrig... en 1886. — Disons encore que l'ouvrage contient un index des citations bibliques et une bonne bibliographie, groupée au début des chapitres.

D. M. v. d. H.

H. H. Rowley. — The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Oxford, Clarendon Press, 1951 ; in-8, XXXII-406 p., 25/-.

On saura gré à la Société anglaise pour l'étude de l'A. T. d'avoir publié cette vue d'ensemble sur le développement des études bibliques durant la dernière génération. Des spécialistes éminents — anglais et autres — y ont collaboré : citons par ex. les études du prof. W. F. Albright sur *l'A. T. et l'archéologie de la Palestine*, et sur l'*A. T. et l'archéologie de l'Ancien Orient*, celle du prof. O. Eissfeldt sur la littérature prophétique, celle du prof. A. R. Johnson sur les Psaumes, etc. — L'ouvrage se recommande aussi par sa modération et son objectivité. Il sera un instrument indispensable à quiconque veut se mettre au courant de l'état actuel de la science biblique avec toute sa richesse de publications et ses divergences de vue qui, à l'heure actuelle, sont plus grandes que jamais. Notons l'attention toute spéciale que les collaborateurs ont consacrée aux études bibliques scandinaves.
D. M. v. d. H.

R. Hentschke. — Die Stellung der vorexilischen Schriftpropheten zum Kultus. (Beihefte zur Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft, 75). Berlin, Töpelmann, 1957 ; in-8, VIII-176 p., DM. 20.

Les recherches des trente dernières années ont montré la place centrale occupée par le culte dans la vie religieuse d'Israël avant l'exil. En même temps, on a vu certains exégètes affirmer que l'opposition des prophètes écrivains pré-exiliques au culte ne comportait pas un rejet systématique de ce dernier, mais seulement une critique de certains abus et exagérations. L'A., voulant réexaminer toute cette question, ne cherche pas à savoir ce qu'ont pensé les prophètes sur le culte en général, mais bien sur le culte tel qu'il était pratiqué en Israël de leur temps. Il étudie successivement le culte israélite du VIIIe-VIe s. (l'héritage pré-mosaïque, l'esprit yahwiste et les influences cananéennes corruptrices), la conception de la royauté de Yahweh (l'origine de la royauté en Israël, la position des prophètes envers la royauté et envers l'idéologie du « roi divin »), les énoncés des prophètes au sujet des lieux, des objets et des célébrations du culte, la relation entre les prophètes et le personnel du culte. L'A. examine dans chaque chapitre les écrits d'Amos, d'Osée, d'Isaïe, de Michée, de Sophonie et de Jérémie ; il laisse de côté les textes qu'il juge inauthentiques. L'A. conclut que les prophètes ont rejeté le culte de leur temps et non seulement certaines formes ou manifestations de celui-ci. L'A. n'aurait-il pas pris trop à la lettre certains procédés oratoires des prophètes dans leurs invectives contre le culte ?
D. M. v. d. H.

G. Fohrer et K. Galling. — Ezechiel. (Handbuch zum Alten Testament, 13). Tubingue, Mohr, 1955 ; in-8, XXXV-264 p., DM. 20,80.

Dans cet ouvrage, tout ce qui concerne la description de l'autel et de la place du temple (XL, 1 - XLII, 20 et XLIII, 10-27) est l'œuvre de K. Galling ; le reste est de la main de G. Fohrer. Limitons-nous à relever quelques points chez ce dernier. Contrairement à beaucoup d'exégètes récents, G. F. place toute l'activité d'Ézéchiel à Babylone : il suit ainsi la thèse traditionnelle. Il avait d'ailleurs traité cette question *in extenso* dans sa thèse doctorale *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (cfr *Irénikon* XXVIII, 1955, p. 456). L'homme individuel est au centre du message d'Ézéchiel ; G. F. préfère toutefois parler de « personnalisme » plutôt que d'« individua-

lisme ». G. F. nie toute influence de trouble mental ou de maladie sur le style ou les idées d'Ézéchiel. D. M. v. d. H.

W. Rudolph. — Chronikbücher. (Handbuch zum Alten Testament, 21). Ibid., 1955 ; in-8, XXVI-338 p., broché 24,40 DM ; toile DM. 27,40.

L'A., qui s'est déjà distingué par son étude sur Esdras-Néhémie, nous donne ici une traduction des *Chroniques* accompagnée d'un ample commentaire et d'une longue introduction. Selon l'A. les livres des Chroniques datent vraisemblablement des premières décades du IVe siècle : cette date lui est suggérée par la polémique antisamaritaine qui apparaît dans ces écrits, comme il l'avait montré dans son commentaire sur Esdras-Néhémie. Contrairement à certains exégètes, l'A. maintient les généalogies de I Chron. I-IX dans la rédaction primitive, mais nettoyées de beaucoup de surcharges. Les exégètes contemporains sont souvent d'accord pour mettre en doute l'exactitude historique de certaines affirmations du chroniste ; toutefois, contrairement à Wellhausen, l'A. ne rejette pas comme fausses toutes les données dans lesquelles les Chroniques diffèrent du Pentateuque. Toute l'œuvre du chroniste est dominée par l'idée de la théocratie, mais les espérances messianiques y semblent tenir peu de place. L'A. n'accepte pas tel quel le jugement assez répandu, selon lequel le chroniste aurait été un pur ritualiste : le chroniste tient en haute estime la confiance en Dieu, la prière pleine de foi et la droiture d'âme. D. M. v. d. H.

D. François Vandenbroucke. — Les Psaumes et le Christ. Louvain, Mont César, 1955 ; in-12, 108 p.

Ce petit livre pourrait se comparer à celui de Thomas Merton « La manne du désert » dont il partage le but : aider le fidèle à prier chrétiennement le psautier. Voici comment l'A. présente le problème de la « christianisation » des psaumes : faut-il les christianiser en voyant dans le Seigneur des psaumes le Christ lui-même, ou en mettant les versets des psaumes dans la bouche du Christ, faisant ainsi du psautier la prière du Christ et de l'Église au Père ? B. Fischer avait caractérisé cette alternative de « christianisation par en haut ou par en bas ». Après avoir interrogé les Pères, le Nouveau Testament, dont il relève soigneusement toutes les citations du psautier, et enfin la liturgie romaine, l'A. penche en faveur d'une christianisation par en bas : « La règle la plus générale est donc que les psaumes identifient nos sentiments à ceux du Christ : *psalmus vox Christi et vox ecclesiae per Christum* » (p. 71). Une seconde partie, hélas ! trop brève, donne pour chaque psaume les éléments permettant sa christianisation. Est-il vraiment nécessaire pour christianiser les psaumes, de les relier chacun au Christ ? Ne suffirait-il pas de voir les psaumes dans la totalité des grandes étapes de la Révélation ? Ils sont non seulement de genres littéraires variés, mais aussi de thèmes bibliques différents. Pourquoi ne pas voir chaque psaume dans son thème propre et dans tous les stades de ce thème à travers l'histoire du salut ? On évitera ainsi croyons-nous le faux problème sens littéral sens spirituel, le faux problème typologie-allégorie, le faux problème liturgique et l'on rendra justice aussi à l'exégèse littérale ; celle-ci aujourd'hui nous ouvre des voies nouvelles dans la compréhension de l'inspiration et de la marche progressive de la Révélation

et nous montre comment le chant des psaumes nous fait participer à tous les stades de l'histoire du salut, y compris les temps eschatologiques de l'Église. D. N. E.

Friedrich Baumgärtel. — Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 ; in-8, 128 p., DM. 6.80.

L'herméneutique est encore aujourd'hui à l'avant-plan de l'exégèse luthérienne. La contribution de l'A. se propose de donner des principes solides d'interprétation de l'Ancien Testament. Il part de la distinction entre la notion de promesse et celle de prophétie. L'A. T. a un caractère d'annonce de la promesse accomplie dans le Christ (*Éph.*, 3, 6), et non de prophétie d'événements futurs. Cette promesse de l'A. T. est à définir à partir de la notion de la promesse du N. T. ; elle se condense dans l'assertion : « Je suis le Seigneur ton Dieu ». Ce contact avec Dieu évolue à travers l'A. T., non comme un processus de croissance rendant cette communion divine de plus en plus effective : c'est l'assertion qui devient de plus en plus claire, impérieuse et contraignante de sorte que la réponse de l'homme *(Entscheidung)* peut être de plus en plus pleine et totale. On le voit, nous sommes ici en plein dans le climat de la préoccupation protestante actuelle (Bultmann). En conséquence l'A. rejette « une fois pour toutes », comme principe d'herméneutique, l'interprétation christologique de l'A. T., celle de Luther même et que W. Vischer avait remise en honneur, car la typologie « ne me touche pas dans mon existence » et ne me dit pas « que le Seigneur est mon Dieu ». L'étroitesse de la plateforme sur laquelle se meut l'A. ne permet pas à tout lecteur chrétien de le suivre entièrement, mais il faut reconnaître que son livre pose une problématique que nous retrouvons notamment en théologie catholique, où la perspective prophétie-accomplissement est vue de plus en plus en fonction de l'ensemble de l'histoire du salut et donc de la promesse. Il serait à souhaiter que la théologie protestante puisse trouver un contact, et cela à partir de l'exégèse moderne, avec l'exégèse patristique ; cela permettrait de reposer le problème de la typologie dans une perspective nouvelle que ni le moyen âge, ni Luther, encore si près de la mentalité des Pères, n'avaient eu le moyen d'envisager. D. N. E.

M.-E. Boismard. — Du Baptême à Cana. (Coll. *Lectio divina*, 18). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, 168 p.

Le présent ouvrage remplit pleinement les espoirs que le commentaire du *Prologue de S. Jean* avait fait naître. Il en forme la suite et s'étend sur la « première semaine » de l'évangile de S. Jean (1, 19-2, 11) englobant le baptême de Jésus, l'appel des premiers disciples et les noces de Cana. L'A. admet la thèse d'un Jean araméen traduit en grec et explique les anomalies du texte, comme le P. Mollat dans la Bible de Jérusalem, par des remaniements dus aux disciples de Jean ; cette thèse, l'A. l'appuie tout le long de son exposé par des exemples frappants. L'insistance sur le caractère historique des récits et le soin donné au détail (schématisme

des récits ; Béthanie, Béthabara ; talia, Agneau et Serviteur ; Nathanaël, Israël ; les anges montant et descendant sur le Fils de l'Homme ; le dialogue entre Jésus et Marie à Cana) donnent une assise solide au développement théologique et symbolique auquel l'A. s'attache tout spécialement, démontrant révolu « le temps où l'on jugeait inconciliables histoire et symbolisme ». Chacune des pages de l'A. nous fait entrer plus profondément dans le mystère de la Révélation. Ainsi cette « première semaine » de Jean nous manifeste-t-elle Jésus comme le Serviteur de Yahvé, la Sagesse, le Prophète, le Roi d'Israël, le Fils de l'Homme, le Messie (mêmes thèmes chez les synoptiques). Cette révélation s'accomplit par des signes ; le premier en est la descente de l'Esprit au baptême ; l'autre signe, annoncé à Nathanaël et durant le banquet de Cana, sera l'exaltation de Jésus dans la gloire. Mais il faut suivre Jésus pour percevoir ces signes, pour être vrai Israël, « Voyant Dieu » et pour contempler la gloire divine. Les résultats obtenus par le P. B. laissent augurer que l'exégèse a enfin dépassé le cadre du simple littéralisme. En cela l'exégèse reprend ses dimensions proprement bibliques ; elle nous fait « percevoir, par delà le fait concret (et la lettre), une réalité profonde : la portée théologique de l'événement, sa signification sotériologique, son insertion dans l'économie du salut ». Le moyen qui a permis à l'A. d'y parvenir, celui de toute vraie exégèse, est le rapprochement des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament et la découverte des fils qui mènent de l'un à l'autre. Mais l'exégèse actuelle a retrouvé ce moyen et a fait jaillir la théologie biblique à partir de ce qu'elle a voulu être, c'est-à-dire analyse littérale et critique textuelle. Et notons enfin que l'étude de P. B. rejoint en bien des points l'exégèse des Pères, d'Origène le tout premier, et on ne sera pas étonné dès lors de voir la discussion serrée de l'A. aboutir à la solution que tel Père avait déjà suggérée. Il est à souhaiter que le P. B. ne tardera pas à nous donner une nouvelle tranche de son commentaire johannique. D. N. E.

Georg Kretschmar. — Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. (Beiträge zur historischen Theologie, 21). Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, VIII-247 p., DM. 23.

En contrepied aux thèses de Loofs et de M. Werner, G. K. reprend l'étude des doctrines trinitaires aux trois premiers siècles sous un angle assez neuf, bien que très limité. Il s'attache aux témoignages d'une tradition trinitaire au sens strict dans les textes primitifs se rattachant à la Palestine et au judéo-christianisme. Il a étudié pour cela Théophile et les ch. IX-X de l'Epideixis d'Irénée ; puis Philon et la tradition égyptienne, à laquelle il joint l'Ascension d'Isaïe ; il relève tout ce qui atteste une croyance à deux êtres transcendants émanant de Dieu, à une trinité de forme angélologique. Nous avons dit ailleurs que les conclusions de l'A. ne nous paraissaient pas entièrement recevables (cfr *Gregorianum* XXXVIII (1957), p. 573 s.) : l'exégèse philonienne des chérubins et des séraphins a tenu dans l'élaboration chrétienne de cette théologie une place beaucoup plus grande que celle que lui assigne M. K. Il n'en reste pas moins que les textes qu'il groupe jettent une lumière très intéressante sur cette expression de la foi trinitaire, spécialement en ce qui concerne la liturgie baptismale et eucharistique et l'insertion du *Sanctus* dans la messe.

D. E. L.

A. Orbe. — Los primeros Herejes ante la Persecución. Estudios Valentinianos, vol. V. (Anal. Gregoriana, LXXXIII). Rome, 1956 ; in-8, X-314 p.

Dans un premier vol., le P. O. avait déjà donné, à propos de l'exégèse de Jo. I, 3 par les valentiniens, une étude très riche et très originale de plusieurs thèmes fondamentaux de la théologie du IIe siècle et de leurs présupposés philosophiques (cf. *Ir.*, XXIX (1956), p. 330). Ce deuxième travail (le 5e vol. de la série, les vol. I, III et IV devant encore paraître) consacré aux *premiers hérétiques devant la persécution*, s'attache à un autre thème de l'exégèse des gnostiques, Mt. X, 32-33. Héracléon distinguait deux confessions, l'une, celle des martyrs, devant les tribunaux, l'autre, universelle, devant les êtres célestes. La première n'était qu'une hypocrisie si par toute sa vie le martyr ne témoignait pas de la foi qu'il proclamait. Clément et Origène qui combattaient cette thèse qui pouvait justifier toutes les lâchetés, ont repris cependant la distinction entre les deux martyres, tout en donnant une valeur de plein droit au martyre public comme tel. En soi le principe d'Héracléon est reconnu valable : c'est par toute sa vie que le chrétien doit témoigner de sa foi. Cette perspective nouvelle allait connaître une grande fortune dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. — La casuistique valentinienne sur la confession « en Lui » et la négation « de Lui » permet à l'A. de souligner l'importance de l'usage des particules tant chez Héracléon que chez Tertullien. D'autre part, dans cette analyse, tant la sotériologie que l'éthique se trouvent impliquées. On y trouvera des observations très pertinentes sur les éléments intégrants de la personne chez les valentiniens, pour le Sauveur et pour les individus, et sur les conséquences qui en découlent pour la confession. Cette homologie gnostique se fait devant les véritables hommes, les puissances célestes. A ce propos, le P. O. donne une esquisse brillante de la cosmologie gnostique et de ses sources. (p. 113-116, particulièrement). Concernant la théologie sacramentaire, deux tendances divisaient les valentiniens. La première identifiait le baptême spirituel avec la gnose, la seconde en faisait un baptême rituel, une sorte d'extrême onction administrée aux moribonds. Ces gnostiques ritualistes consolidaient l'enseignement de la gnose par un double sacrement : durant la vie par un baptême de rédemption en Sophia ; puis à la dernière heure, par un autre baptême de rédemption dans les anges, auquel se rattachaient les formules de la profession céleste destinées à permettre au gnostique de franchir les obstacles qui lui fermaient l'accès à l'ogdoade (p. 155).

A propos de cette idée de frontière à traverser entre le kénoma et le plérôme, le P. O. entreprend une analyse très neuve de la crucifixion du Christ supérieur chez les valentiniens et dans les Actes apocryphes des Apôtres. Il en résulte que la doctrine de la crucifixion du Verbe au monde chez S. Irénée recoupe en plusieurs points les doctrines hétérodoxes et s'apparente à la *συνέχεια* stoïcienne. Cependant, et c'est ici que ressort l'originalité de l'évêque de Lyon, la crucifixion du Logos au monde postule sa crucifixion réelle au Golgotha. Le bois de la Croix a pour fonction de sensibiliser cette efficacité universelle dans le gouvernement et la cohésion du monde par le Verbe (p. 218). Cette exégèse se fonde bien sur Eph. III, 18 (p. 222), mais l'A. indique qu'on a là la trace d'une tradition d'origine asiate probablement, dans l'exégèse de Jo. XI, 52 expliqué par

Is. XI, 22. Dans Epid. 34, la crucifixion cosmique s'oriente décidément vers le salut des éléments dispersés appelés à la connaissance du Père. Le Logos n'est pas le principe de la seule cohésion physique ; il l'est surtout d'une unité morale et donc surnaturelle, dans la connaissance du Père. Ciel et enfer, Juifs et gentils, tous sont appelés à l'unité. C'est là le signe distinctif de l'orthodoxie d'Irénée (p. 241-242).

Un appendice traite de la notion d'unité et d'unicité en Dieu ; il est suivi de réflexions sur la doctrine du martyre dans l'*Epistola Jacobi* du Cod. Jung.

L'impression générale qui se dégage de l'ouvrage du P. O. c'est qu'au-delà des sources communes qui se retrouvent dans la gnose hétérodoxe et dans la théologie ecclésiastique contemporaine, il y a entre elles deux une divergence radicale qui réside bien dans la distinction des natures qui est à la base du valentinisme. Par l'homologie universelle, les élus gnostiques confessent leur caractère foncièrement étranger au monde d'en bas pour lequel il n'y a pas de rédemption. Par l'affirmation du salut universel par la Croix du Logos, l'orthodoxie irénéenne souligne le caractère d'œuvre du Dieu unique de toute la création et son assomption par le Logos qui, dès avant de s'incarner pour la conduire au Père, ne l'avait jamais abandonnée. Cet ouvrage remarquable, somme d'érudition et d'intuitions pénétrantes, fait vivement désirer la publication des autres volumes que nous promet l'A. D. E. L.

Walther Völker. — Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, Steiner, 1955 ; in-8, 296 p., DM. 25.

L'œuvre que M. W. V. nous avait donnée sur Origène en 1931, et devenue rapidement célèbre *(Das Vollkommenheitsideal des Origenes)*, l'avait non seulement classé parmi les meilleurs historiens de la spiritualité chrétienne mais avait été également pour beaucoup la révélation de la mystique d'Origène. Depuis lors, le même A. nous avait donné un Philon (*Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien*, 1948), et un Clément (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, 1952). Ce qu'il nous donne aujourd'hui nous fait entrer dans le monde cappadocien, et il nous promet, pour clore cette série, un Pseudo-Denys, qui sera certainement bien accueilli. — Son présent ouvrage sur Grégoire de Nysse nous parle notamment des fondements anthropologiques de la spiritualité du saint docteur, de la lutte contre le péché, du baptême, de la lutte contre les passions, des efforts dans la vertu et de la tendance incessante vers la perfection, de la gnose, et de la vie active, où l'on reconnaîtra la trame de ce qu'il nous avait donné jadis sur Clément. Le chapitre majeur est ici celui de la gnose chez Grégoire de Nysse (ch. IV), gnose qui part de l'Écriture et de son interprétation spirituelle, et aboutit à la contemplation de Dieu dans l'âme du gnostique, — sa propre image, — et dont le sommet est la divinisation. — Cette étude, menée avec une maîtrise et une maturité rassurantes, sera peut-être considérée par beaucoup comme la meilleure de celles qui nous ont été données ces derniers temps sur le grand mystique cappadocien. D. O. R.

Joachim Beckmann. — Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Gütersloh, Bertelsmann, 1956 ; in-8, 316 p., DM. 25.

Cet ouvrage témoigne de l'intérêt que suscite dans les milieux luthériens allemands la liturgie des diverses Églises chrétiennes. On a voulu rendre accessibles les sources principales et on a ainsi consacré 120 pages aux plus caractéristiques des textes liturgiques occidentaux et orientaux d'avant la Réforme, 100 pages aux principales liturgies réformées du XVI[e] siècle et aux révisions luthériennes du XIX[e] siècle, enfin 95 pages à la traduction allemande des textes grecs de la première partie, et des textes français de la seconde. Le choix est judicieux, laissant pourtant de côté les liturgies orientales non byzantines ou la messe suédoise. On s'est basé sur les meilleures éditions. Une chose cependant nous surprend : c'est le caractère étrangement retardataire de certaines notices bibliographiques. L'usager va se figurer que les lettres de Germanos *(sic)* de Paris sont authentiques ou que le *De Sacramentis* est d'un pseudo-Ambroise. La littérature sur les catéchèses de Cyrille de Jérusalem s'arrête à 1895 !, celle qui concerne Sérapion à 1912, etc. Il y aurait tout lieu de remédier à cet état de choses dans une nouvelle édition que nous souhaitons prochaine. D. H. M.

D. Martin Luthers Werke — Deutsche Bibel. 1522-1546, T. 10, 2. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1957 ; in-4, CI-349 p., DM. 50.

Aux trois volumes de la *Deutsche Bibel* parus depuis 1954 (cfr *Irénikon* 1957, p. 130), cette année en a ajouté encore un quatrième. Dans la seconde partie (pp. 149-349) l'édition du *Livre des Psaumes* du t. 10, 1 est complétée par quelques textes tels que la revision par Luther du psautier latin (1529 et 1537) et les annotations du Réformateur faites dans quelques psautiers hébreux qu'il avait à sa disposition. La première partie de 10, 2 donne, après des introductions du Dr. H. Volz (IX-CI), le texte des *Proverbes* jusqu'au *Cantique des cantiques* (1-147), muni d'un apparat critique. A ce rythme nouveau, après une période d'interruptions, on peut s'attendre à un rapide achèvement de l'édition complète de Weimar. D. T. S.

Werner Elert. — Morphologie des Luthertums, T. I, Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert ; T. II, Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums. Munich, Beck 1952/53 ; in-8, XVII-466 et XVI-544 p., DM. 48 et 48,50.

On ne peut pas ne pas regretter que la réédition de cette œuvre importante, dont les mérites ont été reconnus dès sa première parution en 1931, ne diffère de l'édition originale que par des corrections de fautes d'impression. En effet, après vingt ans de recherches si multiples et intenses, faites un peu partout dans le domaine où ces deux volumes nous introduisent avec tant d'érudition, on ne se sentira plus bien à l'aise dans les nomenclatures qui accompagnent cet ouvrage. Étant restées inchangées, comme le texte, on n'y trouvera donc pas les noms d'éminents représentants de la nouvelle *Lutherforschung ;* ou si, par hasard, on en trouve (par ex. Aulén, Brilioth), leurs œuvres principales ne sont pas citées. Toute

l'école de Lund, avec ses travaux si pertinents sur la sotériologie de Luther, est péniblement absente dans le premier volume qui porte pourtant à présent la date de 1952. L'A. (décédé en 1955) était évidemment le premier à se rendre compte des lacunes de cette nouvelle édition. Mais intégrer l'abondante littérature récente dans son œuvre, en aurait, dit-il, à peu près doublé le volume. C'est dire tout ce qui nous manque dans la « Morphologie » d'aujourd'hui. Néanmoins, il s'agit d'un ouvrage qui restera encore longtemps consulté par les chercheurs sur le terrain de la théologie et de l'histoire du luthéranisme. Les nouveaux ouvrages s'y réfèrent encore constamment. Aussi, convient-il d'ajouter que Werner Elert, en dégageant dans ses analyses le *pathos* luthérien et en en exposant les composantes idéologiques et les effets sociologiques, n'a pas contribué pour peu à l'essor qu'ont pris depuis vingt-cinq ans les études sur les aspects fondamentaux du mouvement de la Réforme. D'aucuns, il est vrai, n'ont pas caché leur crainte de voir se perdre, par un excès de « morphologie », le caractère proprement dit de « mouvement » qu'ils veulent avant tout reconnaître aux événements religieux déclenchés au XVIe siècle. Du point de vue œcuménique cette crainte n'est pas entièrement injustifiée. La *Konfessionskunde*, à l'heure actuelle tellement en vogue et à la mode, doit certainement se mettre en garde pour que sa morphologie ne mène pas à une certaine « morphocratie », ce qui renforcerait le confessionalisme et l'esprit de clocher dans la chrétienté. D. T. S.

Gedenkschrift für D. Werner Elert. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Edité par Friedrich Hübner, Ernst Kinder et Wilhelm Maurer. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1955 ; in-8, 424 p., DM. 18,50.

La notice précédente sur la *Morphologie*, nouvellement éditée, de Werner Elert en appelle tout naturellement une autre sur ce volume d'hommage qu'une trentaine de théologiens luthériens de renom ont consacré à la mémoire de celui qui fut un des leurs, et parmi les plus grands de leur génération, comme le constate dans son *In Memoriam* l'évêque Hanns Lilje de Hanovre. La productivité littéraire d'Elert a été étonnante, ainsi que le prouve la bibliographie de ses publications s'échelonnant entre les années 1910 et 1954 (cfr pp. 411-424, immédiatement précédées d'un exposé de Paul Althaus sur l'œuvre de W. Elert, pp. 400-410). Parmi les études de ce recueil nous ne pouvons en noter que quelques-unes : Leonhard Goppelt examine la pensée de S. Paul sur l'Église et l'hérésie (pp. 9-23) ; Ernst Kinder compare la doctrine d'Augustin et celle de Luther sur les « deux règnes » (pp. 24-42) ; *La Foi et le Droit chez Luther*, font l'objet de l'article de Ragnar Bring (pp. 140-162) ; Regin Prenter traite de la Présence réelle comme centre du culte chrétien (pp. 307-319). Pour comprendre la réforme allemande Elert estimait qu'on ne doit jamais perdre de vue Mélanchton à côté de Luther. Ce souci est respecté ici ; une importante et longue contribution de Wilhelm Maurer sur la *lex spiritualis* chez Mélanchton nous est donnée, en comparaison avec Érasme et Luther (pp. 171-198). Friedrich Hübner, en méditant sur les travaux d'Evanston, rappelle comment Elert, qui en 1927 participa à la conférence de Faith and Order à Lausanne, avait eu à cette occasion devant l'esprit l'idéal des grands conciles de l'histoire de l'Église, avec leur fidélité à la

via fidei et doctrinae et leur horreur pour toute *via syncretistica ;* cfr l'art. *Le Concile comme idéal* (Leitbild) *des conférences œcuméniques* (pp. 387-399). — Tout l'ouvrage fait honneur au théologien défunt. D. T. S.

Martin Luther — Ausgewählte Werke, t. 4, **Der Kampf gegen Schwarm- und Rottengeister**, 3e éd. par H.H. Borcherdt et Georg Merz. Munich, Kaiser, 1957 ; in-8, 431 p., DM. 19,50.
— **Ergänzungsreihe**, t. 1, **Vom unfreien Willen**, 3e éd. Ibid., 1954 ; in-8, 315 p., DM. 14.

Dans *Irénikon* 1953, pp. 85 et 420 sont recensés les tomes 1, 2, 3 et 5 de cette nouvelle édition des œuvres choisies de Luther. Ce t. 4, qui a paru l'an dernier, contient le traité où Luther met ses adhérents en garde contre la sédition et la révolte (1522), quelques lettres lors du départ de la Wartburg pour Wittenberg (1522), huit sermons prêchés par L. dans cette dernière ville dès son retour, et plusieurs autres textes qui nous montrent le Réformateur aux prises avec les enthousiastes, les spirituels, les « prophètes célestes », Karlstadt, Muntzer, les paysans émeutés, etc. S'indignant des graves désordres qu'ils ont causés, il y précise sa pensée sur les rapports entre la Loi et l'Évangile, sur le sens des images et des sacrements (le baptême et l'Eucharistie). Ce sont des écrits pleins d'animosité et d'esprit polémique acerbe. Les éditeurs consacrent une centaine de pages à des introductions qui placent ces textes dans leur cadre historique et dans l'ensemble de la doctrine de Luther.

Le texte allemand du traité-réponse (1525) au livre d'Érasme sur le *libre arbitre* est ici refait par Bruno Jordahn et est accompagné d'une introduction théologique de Hans Joachim Iwand. Une notice historique et de nombreuses annotations explicatives font de cette édition un instrument de travail de premier ordre. D. T. S.

Walther von Loewenich. — Luthers Theologia crucis, 4e éd. avec postface et appendice. Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 248 p., DM. 11,80.
— **Luther als Ausleger der Synoptiker.** Ibid., 1954 ; in-8, 306 p., DM. 17,50.

C'est en 1929 que parut la première édition de *Luthers Theologia crucis*, ouvrage devenu depuis fort connu. Cette 4e édition, l'A. l'a fait paraître un peu malgré lui, cédant à différentes demandes. Dans un épilogue il signale certains points faibles de cette œuvre de jeunesse. Déjà en 1935 il avait publié une étude : *Luther und das johanneische Christentum* (Munich) où apparaissaient les limites de la *Theologia crucis* comme seul principe d'interprétation des Écritures. Dans son nouveau livre sur *Luther comme interprète des Synoptiques*, il explique dans sa préface comment, malgré toute l'importance qu'il faut attribuer à la pensée théologique de Luther centrée sur la croix, elle n'épuise pas toute la plénitude des Écritures et n'exprime pas toute l'expérience religieuse chrétienne de la Révélation. Avec beaucoup d'ouverture et d'objectivité l'A. soumet l'exégèse de Luther à un nouvel examen. Il est impressionné par la puissance de la pensée christocentrique du Réformateur, mais il doit avouer qu'il a aussi bien des préjugés. Il estime, entre autres, que dans sa systématisation outrée, Luther se fait de l'homme une idée trop unilatérale, ce qui apparaît

en particulier dans la question de la possibilité des œuvres. Il y aurait là un parti-pris plutôt qu'une évolution de la pensée : « Le genre de la prédication synoptique doit rappeler toute théologie au caractère problématique et tout relatif de ses réflexions » (p. 151). A propos d'un sermon sur *Mt* 25, 31 ss., l'A. constate que Luther n'a pas bien saisi que le Nouveau Testament, à côté de son message de la grâce gratuite, annonce aussi le jugement selon les œuvres (p. 199). Le « réalisme dialectique » entre la foi et les œuvres qu'on trouve chez les Synoptiques et même chez S. Paul, n'a pas été reconnu par Luther. Et il ajoute que ce n'est que de nos jours, grâce aux contacts entre les confessions, que ces choses sont mieux connues (p. 253). Les restrictions, parfois importantes, qu'il doit faire, ne diminuent en rien l'admiration du professeur d'Erlangen devant la prédication de Luther. Et, de fait, l'abondant matériel qu'il nous présente ici témoigne chez Luther d'une connaissance vivante et intime de l'Écriture et d'une piété robuste. Mais sa façon de faire de la théologie « pratique » a certainement des inconvénients : mettant les grossièretés au compte de son tempérament, les erreurs qu'on y trouve ont eu dès le début des conséquences trop néfastes (à en effrayer Luther lui-même, cfr recension précédente) pour qu'on puisse ne pas se méfier d'une prédication trop adaptée et directe, voire trop passionnée. D. T. S.

Melanchthons Werke, t. II, 2, **Loci praecipui theologici und Definitiones.** Éd. par Hans Engelland. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953 ; in-12, 353-816 p., DM. 16,50.

Irénikon 1953, p. 85, a présenté le t. I de cette édition des œuvres choisies de Mélanchton. En voici le t. II, 2 contenant les *Loci praecipui theologici* de 1559 (2e partie), dû aux soins de Hans Engelland. Y sont traités, entre autres, les articles sur la grâce et la justification, l'Église, les sacrements et la prière. Après les *Loci*, suit une liste de définitions de termes théologiques, composée dans les années 1552/53. Jointe à l'œuvre théologique principale de Mélanchton, ces brèves explications sont ici bien à leur place. D. T. S.

Luthers Werke in Auswahl, t. 5, **Der junge Luther.** Éd. par Erich Vogelsang. Berlin, de Gruyter, 2e éd., 1955 ; in-8, XII-434 p., DM. 8.
Id., t. 6, **Luthers Briefe.** Éd. par Hanns Rückert. Ibid., 2e éd. 1955 ; XVI-451 p., DM. 9,80.

Le t. 5 de la *Studenten-Luther-Ausgabe*, se rapportant aux *Initia Lutheri*, contient une grande variété d'écrits ou de fragments d'écrits du jeune Luther avant 1518, avec des introductions et des annotations. Une large place est faite aux cours sur les psaumes 1513/15 (pp. 38-221), sur les épîtres *aux Romains* 1515/16 (pp. 222-304), *aux Galates* 1516/17 (pp. 327-343) et *aux Hébreux* 1517-18 (pp. 344-374). Le recueil se termine par cinq sermons des années 1514-1517 (pp. 405-434).

Le t. 6 collectionne 336 lettres de Luther, écrites entre 1516 et 1546. Toutes ces trente années d'une existence mouvementée se reflètent dans cette correspondance, dont on devine l'intérêt pour une connaissance exacte de la personne et des diverses occupations et préoccupations du Réformateur. D. T. S.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelische Kirche in Deutschland, éd. par J. Beckmann. 82e année. Gütersloh, Bertelsmann, 1956 ; in-8, XVI-458 p.

Comme les volumes précédents, cet annuaire donne un choix d'articles approfondis sur l'activité religieuse de l'Église évangélique allemande dans les deux républiques, et sur la prise de position vis-à-vis des problèmes d'ordre intérieur et extérieur, réarmement, synode d'Espelkamp, conférences internationales, luttes autour de la consécration de la jeunesse en zone soviétique, différentes pressions et oppressions qui y sont à l'état endémique, activités des Églises membres, service de l'Église évangélique pour et dans l'école (1950-1955), Œuvre Gustave-Adolphe depuis 1932, et plusieurs statistiques. Mentionnons spécialement les réactions protestantes contre les manifestations catholiques lors du millénaire de la bataille de Lechfeld (p. 225 ss.). D. I. D.

G. Ricciotti. — *Ὁ Βίος τοῦ Χριστοῦ, μὲ κριτικὴ εἰσαγωγὴ καὶ εἰκονογράφησι. Μετάφρασις : Ὑακίνθου Δημητρίου.* Athènes, 1956 ; in-8, XVI-822 p., 160 dr.

Cette œuvre bien connue du professeur de l'histoire des peuples orientaux parut d'abord en italien en 1941 ; depuis lors vingt traductions ont suivi. Le traducteur grec mérite toutes nos louanges pour avoir voulu mettre cette *Vie du Christ* à la disposition des intellectuels de son pays. Inutile de relever ici les éminentes qualités de l'œuvre du chanoine Ricciotti. La traduction a été faite dans une dimotiki très soignée et simple en même temps ; l'A. a écrit une préface spéciale pour l'édition grecque. Tous les textes latins cités ont été traduits, tandis que les textes grecs anciens ont été ajoutés dans l'original. La Grèce possédait déjà *L'Histoire du Christ*, de Papini (trad. Moustakis), *Le Seigneur*, de Guardini (trad. Kotsonis) et *Jésus de Nazareth*, du professeur Trembelas ; ce dernier livre avait surtout un but apologétique. Manquait encore une *Vie du Christ* de caractère scientifique et critique ; c'est cette lacune que le P. Dimitriou a comblée. Il y a ajouté 89 illustrations qui nous ramènent aux endroits historiques de Palestine, et un index analytique (cfr *Enoria* 12 (1957) p. 228). D. I. D.

Josef Nadler. — Johann Georg Hamann der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzbourg, Müller, 1949 ; in-8, 518 p.
Fritz Blanke. — Hamann-Studien. Zurich, Zwingli Verlag, 1956 ; in-8, 128 p.

« Hamann, Goethe et Kant forment la trinité allemande du XVIIIe siècle ». Si les noms de Goethe et de Kant sont universellement connus, celui de Hamann est ignoré même en sa patrie et ce n'est que depuis la guerre qu'il a franchi le cercle des spécialistes. Et pourtant Hamann est un des esprits les plus puissants et les plus universels de tous les temps. Ce « mage du Nord », ce « Socrate » de son époque est vraiment le père des classiques et des romantiques allemands. Né à Kœnigsberg en 1730, modeste agent de douane, il compta parmi ses amis Kant, Jacobi, Herder. Sa vie durant, il s'éleva contre la fièvre montante du rationalisme, s'oppo-

sant à Voltaire et Hume, dont il endigua l'influence en Allemagne et se fit le défenseur de la Révélation et de son mystère face au libéralisme envahissant. Ses sources, la Bible, la philosophie grecque et les Pères de l'Église le soutinrent dans sa lutte pour la foi et lui permirent de créer « une philosophie du Corps mystique où tout est divin et humain à la fois ». Ce luthérien d'une foi entière et authentique et d'un amour sans mesure en l'Église, ce chrétien au tempérament de Luther auquel il fait penser bien des fois, vint mourir en 1788 dans la Munster catholique, où il approcha, dans le cercle de Furstenberg, la princesse Amélie Galitzine et lui fut un directeur spirituel dans son désir de la vie parfaite. Rencontre pleine de symboles, où deux âmes profondément chrétiennes se touchèrent réciproquement par leur rayonnement de vérité et de sainteté. Cette personnalité étonnante qu'a été Hamann, J. N. et F. B. nous permettent de l'approcher nous aussi : le premier, auteur de l'édition critique des œuvres de Hamann, dans un livre prodigieux, hors pair, écrit dans une langue admirable ; le second, dans une série de monographies sur Hamann comme théologien, ses relations avec Luther, Lessing, la princesse Galitzine. Un historien catholique devrait s'intéresser à Hamann et comparer par exemple sa pensée à celle d'un Scheeben et surtout d'un Möhler. Ne devrait-on pas aussi inscrire Hamann aux diptyques des « pères de l'œcuménisme », du vrai œcuménisme, celui qui rapproche par l'intérieur, à savoir la vie chrétienne authentiquement vécue en sainteté et vérité. D. N. E.

Archim. Jérôme Kotsonis. — *Ἡ Κανονικὴ Ἄποψις περὶ τῆς Ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων* **(Intercommunio).** Athènes, Hi Damaskos, 1957 ; in-8, 336 p.

— *Προβλήματα τῆς « ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας »*. Ibid., 280 p.

— *Ἡ ἐπὶ τὴν νίκην πεποίθησις τῶν πρώτων Χριστιανῶν ὡς ἱεραποστολικὴ δύναμις*. Ibid,. 1958 ; in-12, 144 p.

1. Le premier ouvrage doit être considéré comme étant d'une importance exceptionnelle. Son titre même dit qu'il doit être étudié à fond par tous ceux qui s'intéressent à la place de l'Orthodoxie dans cette chrétienté contemporaine qui commence à prendre conscience de ses divisions. L'ouvrage comporte deux parties de longueur très inégale : I, Généralités sur la *communicatio in sacris* ; II, Partie spéciale : la *communicatio* avec les hétérodoxes dans le culte et en dehors. Dans la première partie l'A. fait l'histoire des relations entre Orthodoxes et non-Orthodoxes, s'étendant surtout, et avec une impressionnante et très intéressante documentation, sur les manifestations nouvelles qu'on enregistre en ce domaine depuis le milieu du XIXe s. Ces manifestations ont été suscitées presque exclusivement par certains anglicans désireux, à la fois, de venir en aide aux Orthodoxes dans les nouveaux pays, et de voir reconnaître par l'Orthodoxie la validité de leurs ordinations. (De fait, l'A. ne parle pas du tout des contacts avec les vieux-catholiques). Pareille reconnaissance est impossible *κατ' ἀκρίβειαν*, nous dit le P. K., non seulement pour les anglicans, mais aussi pour toute communion non Orthodoxe. Dans la seconde partie, l'A. examine un à un tous les sacrements et l'attitude de l'Orthodoxie à l'égard de leur célébration par des ministres non orthodoxes (nous n'osons pas dire : prêtres, quoique les Orthodoxes eux-mêmes appellent du nom de prêtre les pasteurs réformés). Si la lecture du volume est intéressante,

elle est, en même temps — disons-le franchement — assez peu encourageante. Il nous eût semblé que la simple observation empirique aurait démontré que la grâce divine agit en dehors de l'Église orthodoxe. S'il en est ainsi, il nous semble oiseux d'en appeler au Concile de Carthage (256) pour affirmer qu'elle n'existe et n'est donnée que dans l'Église orthodoxe. Au contraire, c'est au théologien d'expliquer comment concilier le fait d'expérience avec le dogme de l'unicité de l'Église et les définitions conciliaires. Personnellement, nous ne pouvons pas voir que l'économie fournisse une explication à ce problème pourtant très réel. Il va sans dire, il nous plaît d'y insister, que le livre du R^me^ P. K. est parfaitement objectif, serein et libre de tout esprit partisan. L'A. a voulu qu'il serve à promouvoir le rapprochement des chrétiens. Il est certainement de nature à le faire, mais il faudra un pas de plus. Pouvons-nous espérer que les théologiens orthodoxes grecs se mettent peu à peu à creuser spéculativement leurs positions ? Celles-ci sont tellement particulières que seuls des théologiens grecs seraient à même de les exposer dans des termes que l'Occident pourrait essayer de comprendre. C'est pourquoi nous attendons.

2. « On pourrait renvoyer à cet ouvrage tout hétérodoxe désireux de se renseigner sur l'économie ecclésiastique, tellement discutée surtout par les non-Orthodoxes, et si largement employée par notre Église orthodoxe orientale qui reste pourtant religieusement attachée à la Foi et aux Traditions ». Ce sont là les paroles de Mgr Michel, archevêque orthodoxe grec d'Amérique et un des présidents du conseil œcuménique des Églises (*Enoria*, 1er déc.). L'A. débute par des considérations que nous trouvons très justes sur la valeur chrétienne des vertus de condescendance et mansuétude, auxquelles s'oppose le rigorisme qui souvent caractérise les mouvements sectaires. La place nous manque pour exposer tout le développement de cette étude méthodique et pourtant si lisible, et nous en venons aux ch. III et IV sur les Fins de l'économie (salut de l'âme, désir d'éviter le scandale, surtout des faibles, ou de prévenir un plus grand mal), et ensuite sur les Présupposés requis pour son exercice (telle serait, par exemple, la méchanceté des temps) Tout cela semblera assez familier au lecteur catholique, en sorte que nous verrions moins de différence que l'A. entre l'économie et la dispense latine. La grosse difficulté pour nous, cependant, c'est l'application de l'économie dans le domaine des sacrements (ch. VIII et IX). Pour être bref, nous pouvons résumer ainsi notre aporie : Dans le baptême (confirmation, sacerdoce) quelque chose se passe dans l'âme. Si, comme l'Église grecque nous le dit, le baptême en dehors de l'Orthodoxie est invalide, il ne se passe rien dans l'âme (on le dit expressément : « La grâce n'est pas donnée » — p. 202 par exemple). Comment donc cette âme qui n'a jamais été baptisée, reçoit-elle par économie, si elle se convertit à l'Orthodoxie, ce que de fait elle n'a jamais reçu ? Est-ce que par un acte de pure faveur gratuite ecclésiastique (et non pas divine — il s'agit de l'économie ecclésiastique) l'âme est ensevelie avec le Christ en sa mort pour renaître à la vie divine de la grâce ? Nous ne pouvons pas le penser. — Ces deux volumes sont munis chacun d'un bon résumé en anglais et d'excellentes tables.

3. Avec le troisième nous entrons dans un autre domaine. A partir de textes scripturaires et patristiques l'A. brosse le tableau du christianisme primitif convaincu que « Dieu est avec nous ! Entendez, les nations, et soyez convaincues, car Dieu est avec nous ! » Ici également il y a d'excellentes tables.

D. G. B.

Philocalie. — *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Α'.* Athènes, Astir, 3e éd. 1957 ; in-8, κδ'-336 p.

Les Éditions « Astir » des frères Papadimitriou nous font l'honneur de nous envoyer leurs plus beaux livres. Plusieurs de ceux-ci ont déjà été présentés à nos lecteurs. D'autres attendent leur tour. Saluons, d'abord, du point de vue général, cet effort sérieux tenté en vue de promouvoir la vie spirituelle du peuple orthodoxe en éditant des ouvrages classiques comme celui-ci et des livres d'écrivains modernes également. Plus particulièrement, il nous semble utile de rappeler, à l'intention de certains de nos lecteurs moins bien informés, que dans ces ouvrages ils entrent en contact avec un noyau fervent d'Orthodoxie traditionaliste, très différent du milieu des *theologoi* et complètement étranger à toute la problématique unioniste occidentale. On s'en convaincra à la lecture de l'Avant-propos des éditeurs, et on comprendra d'autant mieux les tensions qui se font sentir dans l'Église de Grèce au sujet de la participation au Mouvement œcuménique. — La présentation artistique du livre, imprimé en deux couleurs et richement illustré, est digne de tout éloge. — Dans ce 1er tome des cinq que doit comprendre l'ouvrage complet, on trouve des écrits attribués aux Pères suivants ; Antoine, Isaïe l'Anachorète (de Scété), Évagre le Moine (le Pontique), Jean-Cassien, Marc l'Ascète (l'Ermite), Hésychius le Prêtre (de Jérusalem), Nil l'Ascète (d'Ancyre), Diadoque de Photicé, Jean de Carpathos, Théodore d'Édesse. Serait-ce trop espérer que toute bibliothèque saisisse l'occasion de se procurer enfin et dans le texte original cet ouvrage de base pour l'étude de la spiritualité byzantine ?

D. G. B.

Martin Sicherl. — Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen von Iamblichos de Mysteriis. (T. U. 62 : Ser. V, 7). Berlin, Akad. Vg., 1957 ; in-8, XVI-228 p., 16 pl., DM. 33,50.

Sans attendre la ferveur nouvelle qu'ont insufflée aux recherches sur la « Spätantike » les découvertes récentes des manuscrits de la Mer Morte, patrologues et philosophes s'appliquaient à refaire l'inventaire de leurs bibliothèques et à remettre sur le métier les éditions défectueuses. C'est ainsi qu'un auteur néoplatonicien, Jamblique de Chalkis en Cœlésyrie, s'était trouvé désavantagé parce qu'il n'est pas passé dans les grandes collections modernes. L'édition princeps fut publiée en 1678 par Thomas Gale : Pierre Quillard avait composé une traduction française parue en 1895 sous le titre : Le livre de Jamblique sur les Mystères des Égyptiens, des Chaldéens et des Assyriens. S'il y a peu de réimpressions et de traductions, les manuscrits sont assez nombreux ; ils s'étendent du XIVe au XVIIe s. L'A. dans une étude extrêmement minutieuse et technique a fait l'analyse de chacun d'eux, s'efforçant de les situer dans la chaîne et d'apprécier leur contribution respective à l'établissement d'un texte critique définitif. En vue de dater les mss, on a fait largement usage de la méthode des filigranes, qui a fait récemment ses preuves à propos des Ennéades de Plotin sous la main experte du R. P. P. Henry. Les caractéristiques de chacun sont soigneusement consignées de même que les interprétations des éditeurs. Un *stemma* fixe intuitivement les conclusions. Après cela, il ne reste plus qu'à attendre le texte.

D. M. F.

II. HISTOIRE

Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier, à l'occasion du 25e anniversaire de leur arrivée en Grèce. T. I et III. Athènes, Institut français, 1956 et 1957 ; in-8, 418 et 486 p.

Les nombreux amis que Monsieur et Madame Merlier se sont faits en Grèce pendant leur long séjour (1925-1950) ont voulu fêter cet événement par l'offre de « Mélanges » en 3 volumes. Les études et articles courts et longs qui y sont contenus traitent d'une grande variété de sujets et embrassent ainsi l'inépuisable histoire du peuple, de la civilisation et de la langue helléniques depuis l'époque néolithique. Les grécisants pourront s'y faire une idée des différents états de la langue de la Grèce actuelle dans les contributions écrites en grec. Signalons ici quelques articles qui intéressent notre domaine : *Manuel II Paléologue et le cardinal Isidore dans le Péloponèse,* (III, 1-25 ; D. A. Zakythinos). *Une traduction grecque de la « Philothée » de Saint François de Sales en grec démotique au XVIIIe siècle* (III, 173-184 ; S. Salaville). Elle fut faite par le jésuite français, le P. Benoît Crédo, à Chios, vers 1780. Il existait une autre traduction, celle de Néophytos Rhodinos (XVIIe s.) que le P. Crédo ne semble pas avoir connue. — *Trois jours dans les monastères de Cappadoce* (III, 185-215, ill. ; D. Sepheris). *L'église franque de Stymphalie* (III, 99-116, ill. ; A. K. Orlandos). L'A. est parvenu à identifier les ruines de cette église, dont il décrit minutieusement les restes, avec celle du monastère cistercien de Saraca, dans l'archidiocèse de Corinthe. Les dates relatives à l'histoire du monastère que l'A. fournit ne sont pas très exactes. Ajoutons-y quelques précisions et compléments. En 1225, la demande du prince d'Achaïe, Geoffroy II, adressée au chapitre général de Cîteaux, de construire un monastère est remise à l'abbé de Morimond (Canivez, *Statuta Capitulorum Generalium O. Cist.*, t. 2, p. 47, n. 59). L'abbé de Saraca est un des destinataires de la lettre de Grégoire IX du 23 décembre 1236 (Potthast, n. 10280 ; Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n. 3408) ; il est mentionné également dans la lettre (Auvray, n. 3409) suivante de la même date. L'abbé et le prieur de Saraca, avec l'évêque élu de Coron, sont désignés comme exécuteurs dans une concession papale du 16 septembre 1237 (Potthast, n. 10452). Le chapitre général de Cîteaux de 1241 charge les abbés de Saraca et de Dafni (seul présent) d'une commission (correction de moines fugitifs ; Canivez, t. 2, p. 236 s., n. 35). En 1257, le chapitre général impose une pénitence à l'abbé de Saraca, parce que depuis plusieurs années il n'est pas venu au chapitre et lui ordonne de se présenter l'année suivante pour demander pardon ; l'abbé de l'Escale-Dieu en Gascogne doit l'avertir (Canivez, t. 2, p. 432, n. 39). En 1260, l'abbé de Saraca a notifié au chapitre général qu'il a l'intention de transférer son monastère ailleurs ; l'inspection du nouvel endroit est confiée aux abbés de Dafni et « de Fusiensis ». Si toutefois la distance est trop grande, l'abbé de Saraca peut exécuter seul l'affaire. La même année, on confie une plainte du chevalier Aymon de Molay contre l'abbé de Dafni aux abbés de Saraca et de St-Ange de Constantinople (Canivez, t. 2, p. 473, n. 58 et p. 470, n. 38). Ceux-ci semblent avoir été présents au chapitre. Finalement, au chapitre de 1276, on remarque que l'abbaye de Dafni est restée seule *in partibus Graeciae, aliis abbatiis in imperio Constantinopolitano in vastitate hostili desolatis* (Canivez, t. 3, p. 154, n. 12).

D. I. D.

Franz Xaver Seppelt. — Geschichte der Päpste. Vol. III. Von der Mitte des elften Jahrhunderts bis zu Cölestin V. Munich, Kösel, 1956 ; in-8, 650 p., DM. 36. Vol. IV. Von Bonifaz VIII. bis zu Klemens VII. Ibid., 528 p., DM. 33.

C'est pratiquement l'histoire de la Papauté depuis la séparation de 1054 entre Orient et Occident jusqu'à la rupture de la Réforme que retracent, maintenant sans lacune, ces deux tomes de l'ouvrage monumental du P. Seppelt. Contrairement aux autres, c'est en première édition que paraît ce Vol. III si longtemps attendu. Juste avant sa mort l'A. a pu heureusement y mettre la dernière main. Il suit les normes auxquelles il nous a habitués par les volumes précédents, mais l'aspect politico-ecclésiastique est mis ici, — et c'est l'époque envisagée qui l'exige, — dans un relief tragiquement saisissant. C'est une juste évaluation puisée à même l'histoire et, assez rarement, conventionnelle, qui nous est offerte de l'action pontificale dans ses rapports avec l'Église universelle, y compris l'Église d'Orient, mais surtout vis-à-vis de l'Empire et les États qui prennent conscience d'eux-mêmes. L'A. souligne équitablement le bilan positif, mais il a aussi présent à l'esprit en sens contraire le poids de l'action développée par certains de ces « papes de combat ». Il suit d'ailleurs, sur le problème des rapports du spirituel et du temporel, les meilleurs travaux de Fliche, Hofman, Macarrone, Tillmann, Kempf, etc., et n'attribue la thèse du pouvoir direct qu'à Innocent IV et Boniface VIII, tout en reconnaissant la facilité du glissement qu'ils ont eu à opérer par rapport à leurs prédécesseurs plus modérés. L'A. a le mérite également de livrer une opinion motivée à propos des questions encore ouvertes. Il se maintient d'ailleurs tout au long dans le cadre objectif d'une série de biographies très vivantes et d'étendue variée dont seules celles consacrées à Grégoire VII et Innocent III atteignent l'étendue d'un des neuf chapitres que comporte ce tome. La bibliographie, très internationale, est un peu confuse, mais remarquablement achalandée.

Le Vol. IV est, comme les deux premiers, une édition remise à jour, mais cette fois par les soins d'un élève de l'A. au courant de sa pensée. L'ouvrage se divise tout naturellement en cinq chapitres qui s'engrènent, hélas ! d'une manière inexorable : Boniface VIII, la Papauté avignonnaise, le Grand Schisme, les Conciles réformateurs, la Renaissance. On est ainsi conduit à la rupture de l'unité de l'Église occidentale. Anachronisme des prétentions exorbitantes de Boniface VIII, centralisation, fiscalité, censures ecclésiastiques indues du siège pontifical avignonnais, excommunication réciproque des deux parties de l'Église en schisme, vaines tentatives de réforme, sécularisation morale et politique de la papauté, l'A. ne minimise pas ce lourd bilan qu'il se contente de lire dans les documents. Notons que, comme plusieurs historiens catholiques aujourd'hui, l'A. souligne, au fort de la crise, la sainteté de Savonarole qui laisse présager le redressement. Plusieurs des remarques faites en fin du compte rendu du volume précédent, sur la bibliographie en particulier, valent aussi ici. En dépit de défauts mineurs, l'œuvre du P. Seppelt restera un classique et elle est aujourd'hui *up to date* jusqu'à la Réforme. D. H. M.

The Official Year Book of the Church of England. 1958. (Lambeth Year). Londres, Church Information Board, 1957 ; in-8, 461 p., 25/–

Comme on l'a signalé plus haut (p. 99) l'annuaire officiel anglican s'ouvre sur les perspectives de la conférence de Lambeth. On y remarquera aussi les pages concernant la pension des membres du clergé et l'institution d'un Centre ecclésiastique de renseignements. Ce dernier n'est pas destiné à réagir contre la propagande catholique ; il aura pour mission de répondre aux questions que se font les hommes cherchant la vérité. Notons qu'il publiera (comme cela se faisait déjà chez les catholiques romains) un « cours de religion ». L'Église de l'Inde du Sud est désignée comme étant « en intercommunion limitée avec l'Église d'Angleterre ». On lira avec intérêt les déclarations de l'archevêque de Cantorbéry au sujet de l'application du droit Canon (pp. 33-37). Nombre d'autres renseignements permettent de suivre les efforts de l'Église d'Angleterre, qui est consciente des menaces du monde moderne, contre la religion chrétienne. Pour connaître l'Église d'Angleterre d'aujourd'hui, il n'y a pas de meilleur ouvrage à consulter. D. Th. Bt.

Chrysostomos A. Papadopoulos, Archev. d'Athènes. — *Ἡ Ἐκκλησία Βουλγαρίας* (865-1938). Athènes, 1957 ; in-8, 80 p.

L'œuvre posthume du savant archevêque d'Athènes atteint avec cette brochure son douzième dossier. Elle fut publiée, une première fois, par les soins du prêtre Jean Ramphos, dans la revue « Diptycha Orthodoxias » (T. I, 1956) et en 1957 séparément. L'étude est assez brève, elle comporte une introduction sur l'évangélisation des Slaves en général, et s'arrête à l'année 1938, c.-à-d. avant la réconciliation éphémère des Églises bulgare et grecque. Sous la plume d'un historien probe, c'est l'optique byzantine de l'histoire complexe de l'Église bulgare. D. M. F.

Irène Mélikoff-Sayar. — Le Destān d'Umūr pacha. (Bibl. byz., Sér. Doc., 2). Paris, P. U. F., 1954 ; in-4 carré, 158 p., 1.200 fr. f.
Paul Lemerle. — L'Émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. (Bibl. byz., Sér. Ét., 2). Ibid., 1957 ; in-4 couronne, 276 p., 2.000 fr. f.

La méthode comparative s'impose de plus en plus dans tous les domaines, et l'histoire fut l'une des premières à s'en servir. Pourtant il est une catégorie de documents qui n'ont pas encore été exploités à leur mesure. Ce sont les chroniques turques en relation avec leurs parallèles byzantins et occidentaux. Pour démontrer l'intérêt et l'urgence de semblables études, le prof. Lemerle a choisi un exemple caractéristique se référant à la période moins bien connue de la première moitié du XIVe siècle. L'enquête a comme objet la partie centrale de la chronique épique d'Enveri publiée par Mme Irène Mélikoff-Sayar. Ce chroniqueur est inconnu par ailleurs. Il prit part aux campagnes du Conquérant, et dédie son œuvre à son grand vizir Maḥmūd pacha en 1465. Les sections écartées des présentes études concernent, la première, un démarquage de la chronique perse de Beyẓāvī (liv. I-XVII), tandis que la troisième (liv. XIX-XXII) poursuit la chronique ottomane jusqu'en 1464 ; elle est négligée et pose d'autres problèmes. Le texte central (l. XVIII) de 1256 distiques se rapproche du genre d'épo-

pée légendaire nommé *destān*, mais le fond, de nature plus historique, recommande plutôt le titre de *geste*. « Replacé dans le cadre de l'histoire littéraire, le Destān d'Umūr pacha apparaît comme une œuvre marquée par les caractères de son temps : c'est une synthèse des courants, populaire et puriste, religieux et profane, qui inspirent la littérature pré-ottomane et les débuts de la littérature ottomane ». L'édition repose sur le texte du ms. parisien, B. N., Anc. Fonds Turc 250, collationné avec un ms. d'Izmir. Le turc est transcrit en caractères latins, la traduction française accompagne en colonne parallèle. Les caractères philologiques généraux sont groupés dans l'introduction, le lexique s'attache aux nuances archaïques, tandis que des notes abondantes et documentées rendent le récit accessible au lecteur occidental et facilitent la tâche de l'historien.

Le caractère poétique et hâtif de cette chronique devait laisser les savants sceptiques. Il fallait une contre-épreuve pour lui restituer un crédit que sa situation de témoin unique méritait. Cette entreprise a valu à son auteur le prix Paul-Pelliot Senior 1957.

Sans prétendre épuiser le sujet, l'A. confronte les données historiques de la *Geste d'Umūr pacha* avec les renseignements recueillis jusqu'ici sur une douzaine de points principaux. Les conclusions obtenues grâce à ce nouveau texte n'ébranlent guère les solutions reçues mais étoffent considérablement plusieurs trames très dépouillées : la constitution et la vie indépendante d'une principauté turque, la piraterie dans la mer Égée, les attaques contre les États latins de Grèce et la résistance de Smyrne, les relations avec les Cantacuzène et les expéditions sur le continent européen à l'invitation de ceux-ci à titre de mercenaires. De la sorte, plusieurs dates sont précisées et quelques documents délaissés sont quelque peu remis en faveur, tel le chroniqueur catalan Muntaner et le voyageur arabe Ibn Battuta. La recherche est menée avec beaucoup de méthode, l'érudition de l'A. perce dans la richesse des notes, et l'exploitation de l'ouvrage est grandement facilitée par un large tableau chronologique récapitulatif, quelques cartes et un index soigné. On sera convaincu qu'il faut poursuivre dans cette voie, et l'on se réjouit déjà de voir plus clair dans la période confuse qui fait transition entre la dislocation de l'empire seldjoucide et la montée ottomane.

D. M. F.

Franz Babinger. — Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Munich, F. Bruckmann, 1953 ; in-8, XIV-592 p., 38 ill., DM. 36.

Hors du cadre de la série remarquable des volumes de l'histoire mondiale, prend place une synthèse historique autour d'un personnage unique qui vint à son heure pour bouleverser seul le cours de l'histoire de deux mondes. L'historien de la littérature ottomane était prédestiné à cette entreprise. Un long professorat, de patientes recherches d'archives, de nombreuses monographies en ont déblayé le terrain. Œuvre positive, le récit suit sans passion son personnage pas à pas du berceau à la tombe, sans dissimuler pour autant la tragédie de la chrétienté, contre-partie de l'épopée ottomane. Chaque étape d'un règne mouvementé de plus de trente ans est analysée selon ses caractères propres et chaque épisode est filmé dans un vivant contexte. Vie d'action, la narration occupe forcément la grosse masse du volume. Les derniers chapitres complètent la vue d'en-

semble par l'exposé des institutions et de la société, des monuments contemporains des sciences, des lettres et des arts. Les excellentes reproductions photographiques s'étendent de la numismatique aux panoramas, tandis que les cartes et les plans, plus techniques, s'insèrent dans le texte. Seul un maître de la trempe de l'A. pouvait se dispenser de l'appareil érudit de notes chargées et de l'inévitable bibliographie méthodique. Plusieurs traductions sont envisagées ; la version française a paru dès 1954. Ce livre décrit la ruine définitive de la *romanitas* et de la chrétienté médiévale, fruit des schismes et des désunions, et donne la clef de l'histoire de plusieurs siècles dans les Balkans et les pays du Croissant. D. M. F.

Johannes Irmscher. — Aus der Sowjetbyzantinistik. (Berl. byz. Arbeiten, 4). Berlin, Akad. Vg., 1956 ; in-8, VIII-102 p., 2 cartes, 8 pl., DM. 17.

L'éditeur nommé présente la traduction du russe d'une série d'articles « engageant les principes », traduction qui fut assurée par Hans Ditten et Edmund Piekniewski. La première moitié du volume est constituée par cinq articles publiés dans le *Vizantijskij Sbornik* (1945) et dans le *Vizantijskij Vremennik* t. 3, 4, 6, 7. Ils sont tous de feu M. W. Levčenko, sauf le second qui est anonyme. En voici les sujets : Les éditions de la byzantinologie contemporaine (sorte de bibliographie de la période soviétique) ; Contre le cosmopolitisme bourgeois dans la byzantinologie soviétique (anonyme, orientant les recherches vers les études sociales négligées et la lutte des classes dans les pays de régime byzantin) ; La signification des travaux de J. V. Staline sur des questions de linguistique pour la byzantinologie soviétique (il s'agit dans ce cas surtout de la notion d'*ethnos* et de ses répercussions) ; La signification du travail de J. V. Staline « Problèmes économiques du socialisme en U. R. S. S. » pour la recherche byzantinologique soviétique (orientant vers les études sur la production et les antécédents byzantins du socialisme) ; enfin, La conquête de Constantinople par les Turcs en 1453 et ses conséquences historiques (où l'on décrit une nouvelle paix romaine à la faveur de laquelle se développent les peuples slaves des Balkans). La seconde partie tient uniquement dans l'article *Vizantija* de la Gr. Encycl. sov. (2e éd., t. 8). Titre des sections : esquisse historique, science, philosophie, littérature, « arts figuratifs » (comprendre : iconographie) et architecture, musique. Aucune de ces sections n'est signée, mais chacune contient une courte bibliographie sur le sujet, d'auteurs russes, modernes s'il y a moyen. Cet article se présente comme l'application des principes idéologiques énoncés plus haut. D. M. F.

Gotthold Rhode. — Die Ostgrenze Polens. Bd. I : Im Mittelalter bis zum Jahre 1401. Cologne-Graz, Böhlau, 1955 ; in-8, XVI-458 p., 9 tabl. généal., 7 cartes, DM. 38.

Il est une question qui intrigue nombre de nos contemporains : où se trouve en Europe orientale, la frontière entre l'Orient et l'Occident ? A vrai dire personne n'y a encore répondu pleinement. C'est le projet ambitieux que commence à réaliser ce premier volume. Ambitieux en raison de l'extrême mobilité de flottement du « rideau de fer » par le passé

et de son manque d'étanchéité. De nombreuses pièces d'archives sont d'accès difficile, la matière est abondante. La première période considérée s'étend jusqu'à la stabilisation des structures de l'État polono-lituanien. Le propos de l'A. est de dépasser le tracé topographique issu des traités pour atteindre les rebondissements divers des situations successives, comme l'annonce le sous-titre : évolution politique, signification culturelle et diffusion spirituelle. On n'est pas encore en mesure de suivre avec le même détail l'évolution ethnographique proprement dite. Les renseignements provenant de l'histoire ecclésiastique sont exploités abondamment, notamment l'activité des ordres religieux latins, les seuls, semble-t-il, animés de préoccupations missionnaires. Les confessions et les rites vivent selon leur appartenance traditionnelle, les émigrés se constituant ordinairement une hiérarchie de Diaspora sans visée prosélytique. L'exposé est étayé de nombreuses références et d'un répertoire bibliographique très détaillé. En annexe, les tableaux généalogiques des diverses dynasties permettant de se retrouver dans le tourbillon des personnages qui entrent en lice. Six cartes hors-texte ont été établies avec un soin minutieux. Une originalité intéressante est l'indication des diverses zones frontalières de pénétration lorsque les traités n'arrêtent pas de contours précis. La typographie distingue les dénominations contemporaines des appellations postérieures. Ce volume a décrit la phase d'expansion de la Pologne vers l'Est, attendons les autres pour voir plus clair dans les incessants mouvements imposés par les armes. D. M. F.

Geoffrey Ashe. — King Arthur's Avalon. The Story of Glastonbury. Londres, Collins, 1957 ; in-8, 384 p., 18 /–

C'est un livre fort attachant que cette histoire de Glastonbury. L'A., avec beaucoup de respect mais aussi avec un grand souci de vérité, a cherché à raconter l'histoire de ce lieu, alors que la légende, la préhistoire, des traditions considérées comme sacrées pendant des siècles, et puis les destructions des guerres religieuses semblent se coaliser pour cacher les secrets. Il s'agit ici de découvrir les origines du christianisme en Angleterre, et avant cela, la configuration du sol parce qu'il faut expliquer telle et telle dénomination, et aussi l'existence, le passage de tribus anciennes ; ensuite il y a toutes les relations avec l'Empire romain, les patients et passionnants tâtonnements des premiers missionnaires et plus tard de leurs historiens, la pénétration réciproque des Celtes et des Saxons ; mais il y a plus encore : Avalon n'est-il pas lié à la grande et si belle légende du Roi Arthur et du Graal ? (D'aucuns prétendaient que le vase sacré fut transporté au royaume du prêtre Jean). Mais c'est, en même temps, un sanctuaire national, une forteresse tout autant monarchique que catholique romaine ; un puissant monastère y connut des siècles de gloire, puis toutes les souffrances de la persécution. N'est-ce pas à Glastonbury — par la légende de Joseph d'Arimathie — que l'Angleterre doit le titre de « Douaire de Marie » ? D. Th. Bt.

The Rev. G. Bissonnette, A. A. — Moscow was my Parish. New-York, McGraw-Hill Book Cy, 1956 ; in-8, 273 p., 29 /6.

L'A. de ce livre a été expulsé de Russie après un séjour de deux ans à Moscou en qualité d'aumônier de l'Ambassade américaine (fév. 1953 à

janv. 1955). Il décrit ici les incidents les plus caractéristiques de son ministère sacerdotal auprès du personnel catholique des ambassades, car il était à Moscou le seul ecclésiastique venu d'Occident. Il s'interdisait tout contact avec les sujets russes, fussent-ils même catholiques. Son action continuellement surveillée et même les restrictions et les difficultés de la vie ordinaire lui étaient une occasion de relations avec les administrations soviétiques et une étude des méthodes et des agissements des fonctionnaires. Le lecteur apprend à connaître la vie en Russie par des menus détails, mais souvent pris au vif. Quinze chapitres sont consacrés à la vie à Moscou ; trois à des voyages en Ukraine, au Kazakstan et au Caucase ; un seul à la situation de la religion sur laquelle l'A. porte un jugement très objectif. D. T. B.

J. Shelton Curtiss. — Die Kirche in der Sowjetunion (1917-1956). Munich, Isar, 1957 ; in-8, 360 p., DM. 17,80.

L'original de cet ouvrage a paru à Boston en anglais ; il s'étend sur les années de 1917 à 1950. L'A. a compulsé, étudié et comparé une masse de documents, surtout russes, accumulés dans les instituts spécialisés des USA. Il a rédigé ainsi une histoire très détaillée des relations entre l'Église et l'État en Russie, malgré la séparation édictée par la Constitution soviétique. La majeure partie du volume est consacrée aux événements d'avant 1930. Ce livre est une mine de renseignements pour ceux qui exposeront plus tard le conflit entre deux forces antagonistes à la recherche d'un *modus vivendi* provisoire. D. T. B.

L. F. Rushbrook Williams. — The State of Israel. Londres, Faber et Faber, 1957 ; in-8, 229 p., 27 pl., 21 /–

Dans la succession et la précipitation des événements actuels du Proche-Orient, tout jugement sur Israël ou les pays arabes ne peut être que provisoire et toujours fort nuancé. M. R. W., qui écrivit cet ouvrage au moment des événements de Suez, s'en rend fort bien compte. Nous sommes complètement d'accord avec le point de vue, qui apparut tout dernièrement à des Arabes éminents lorsque la Fédération de l'Égypte et de la Syrie fut accomplie, qu'il faudrait chercher à faire entrer Israël dans cette Fédération des Pays arabes. Je souhaite que ce plan soit examiné attentivement et religieusement par ces « frères séparés ». Le salut du Proche-Orient est là et pas ailleurs. En attendant la réalisation de ce beau rêve, il importe à chacun de bien connaître les éléments du problème, les mérites des uns et des autres, et leurs difficultés aussi, comme leur bonne volonté. Avec une impartialité et un réel désir d'approche mutuelle, l'auteur de cet ouvrage nous donne une excellente introduction au problème tel qu'il se pose pour Israël et pour les Arabes qui vivent dans cet État. C'est un problème de vie. Le crime est que certains en aient fait un problème arithmétique d'intérêts. La menace latente, dans le Proche-Orient, est une image du monde actuel. La destinée du peuple élu est toujours en marche. D. Th. Bt.

James Morris. — Sultan in Oman. Londres, Faber et Faber, 1957 ; in-8, 165 p., 16/–

Pour saisir sur le vif la transformation profonde qui s'est opérée dans le monde arabe, surtout dans les pays détenteurs de pétrole, il faut aller voir soi-même, ou suivre le récit de quelque voyageur sincère. Mélange extraordinaire de technique et de réalisations modernes, avec bien souvent, un régime féodal retardataire. Ce récit à la fois intéressant et révélateur, nous fait comprendre également comme l'Angleterre a de plus en plus perdu de son prestige et de sa puissance, là où ses agents mystérieux avaient triomphé de l'immobilisme arabe et d'une diplomatie fort habile. C'est aussi un des incidents de la lutte pour le pétrole que nous raconte ici le correspondant du *Times*. D. Th. Bt.

Charles Warren Hostler. — Turkism and the Soviets. Londres, Allen et Unwin, 1957 ; in-8, XIV-244 p., 30/–

Chacun sait combien la révolution de Kemal Ataturk a changé la Turquie. La connaissance de ce pays devient importante pour qui veut être au courant de la politique mondiale ; on sait également qu'un mouvement puissant de retour à l'Islam est créé en Turquie et que le Gouvernement actuel lui donne un certain appui. Mais ce que l'on oublie parfois c'est que si la Turquie proprement dite compte vingt millions de sujets, l'URSS compte autant de Turcs, et que dans le monde il y a en tout plus de 54 millions de Turcs. L'A. nous renseigne sur les Turcs dans les divers pays ; leur histoire locale, leur entrée dans le complexe soviétique. Un chapitre est consacré au turquisme et un autre au pan-turquisme. Les pan-turquistes attendent que l'empire soviétique, comme tous les empires de l'histoire, disparaisse : alors leur idéal pourra se réaliser. Car il semble que les Turcs intégrés dans l'URSS attendent le moment de leur indépendance. Ces quelques aperçus montrent l'intérêt de cette étude fort actuelle.
D. Th. Bt.

Aloys Grillmeier, S. J. — Der Logos am Kreuz. Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. Munich, Hueber, 1956 ; in-8, 150 p.

Théologien et patrologue bien connu, le P. Grillmeier aborde ici le domaine de l'ancienne iconographie chrétienne, plus spécialement de l'iconographie du Crucifié. Il s'occupe notamment de la célèbre crucifixion du codex de Rabulas (Florence), qui remonte à 586 et est la plus ancienne qui nous soit connue. D'après lui cette représentation et d'autres analogues, qui ont souvent semblé énigmatiques, seraient l'expression iconographique de cette vérité, que le Logos n'a pas quitté le corps du Christ après sa mort, mais lui serait resté uni comme auparavant. Les yeux ouverts du Crucifié défunt en seraient la preuve. Ceci amène l'A. à parler longuement du symbole et de l'image dans l'antiquité chrétienne, de la croix, de la crucifixion, de l'image du Christ, etc. Toute cette partie théologique et patristique est fort intéressante. L'A. était ici tout à fait compétent. Mais la preuve iconographique qu'il entend donner à sa thèse, ne nous semble pas tellement convaincante. Il y a dans la miniature

de Rabulas, p. ex. le soldat qui tend au Christ l'éponge, imbibée de vinaigre, il y a ses compagnons, jetant le sort sur sa tunique, deux traits qui montreraient plutôt que le Seigneur est encore vivant à ce moment, malgré le côté transpercé. Il nous paraît que l'A. a forcé un peu les choses, en faisant dire à cette miniature, ce qu'elle ne prouve pas nécessairement. Son livre sera en tous cas très utile et mérite l'attention des théologiens et des historiens de l'art. D. A. v. R.

Marguerite Rumpler. — La coupole dans l'architecture byzantine et musulmane. (Coll. Cahiers techniques de l'art. Vol. 1). Strasbourg, « Le Tilleul », 1956 ; in-4, 151 p., 241 fig., 2500 fr. f.

Ce travail était nécessaire ; il est étonnant qu'il n'ait pas été fait plus tôt. Aussi faut-il remercier Mme M. Rumpler d'avoir conçu le classement des diverses formes de coupoles byzantines et musulmanes. Travail nécessaire parce que la coupole est un élément essentiel dans l'architecture byzantine et slave. Ce catalogue ou répertoire permettra à chacun de se diriger et aussi d'expliquer l'évolution dont on ne saisit jamais qu'un aboutissement. On y verra la richesse d'invention des architectes orientaux, la grande diversité des formes architecturales issues de quelques éléments, fort simples à l'origine. Lorsque M. L. Hautecœur dit que ce livre « permettra... de montrer, comme nous avons tenté de le faire pour les coupoles musulmanes du Caire, comment on passe progressivement de la construction à la décoration », nous pensons que cela pourra se manifester aussi pour ce qui concerne la Russie. Près de 250 croquis et plans nous aident à percer le mystère des coupoles. L'exposé est clair et facilité encore par un index technique. D. Th. Bt.

A. W. Lawrence. — Greek Architecture. (The Pelican History of Art). Harmondsworth, Penguin, 1957 ; in-4, XXXII-327 p., 152 pl., 63/–

C'est renouveler de pures jouissances de la Beauté que de lire et contempler l'ouvrage de M. Lawrence. D'ailleurs l'architecture grecque n'est pas un sujet mort. La mise en valeur par les Offices gouvernementaux ou par les missions archéologiques, y fait encore découvrir constamment de précieux restes. Ce sont ces découvertes relativement récentes qui permettent à l'A. d'examiner et de présenter des restes de palais, de temples, d'habitations remontant aux temps légendaires et préhistoriques : l'âge tout proche de celui de la pierre, non loin de 3000 ans av. J.-C. Cette première partie devra être étudiée par les humanistes qui apprennent encore le grec. Mais ce sont les étudiants d'histoire de l'Art et les architectes qui feront leur profit de ce « Manuel » où tout paraît s'expliquer fort bien. Et chacun, en général, découvrira des données correspondant à ses préoccupations, tant la civilisation grecque ancienne marqua l'architecture. Et l'on sait combien le domaine de l'architecture grecque est universel, quelle fut son expansion. Ce volume, d'une si grande richesse, est (comme ceux de la même collection) illustré de cartes, dessins, diagrammes, notes, bibliographies et index, capables de satisfaire les plus exigeants. Cent cinquante photographies en hors-texte achèvent ce bel ouvrage.

D. Th. Bt.

Friedrich Wilhelm Deichmann. — Studien zur Architektur Konstantinopels im 5. und 6. Jahrhundert nach Christus. (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft, 4). Baden-Baden, Grimm, 1956 ; in-8, 118 p., 32 pl.

M. Deichmann, qui est un grand connaisseur de l'architecture de l'antiquité chrétienne, nous offre dans ce volume quelques études sur l'ensemble et surtout sur certains détails, des constructions constantinopolitaines aux environs de l'époque de Justinien, qui marqua un point culminant de l'architecture de la grande métropole. Ces études sont très fouillées et mettent en évidence la compétence de leur auteur dans ces matières, qui ont déjà donné lieu à bien des discussions, mais où l'on commence tout de même à voir un peu plus clair. L'ouvrage, bien présenté, comporte une série de bonnes illustrations. D. A. v. R.

Polish Architecture up to the mid 19th century. Éd. par le prof. Jan Zachwatowicz. Varsovie, Institut d'Architecture polonais, 1956 ; in-4, 30 p. et 499 photographies.

Une introduction comportant 64 plans donne un aperçu de l'architecture polonaise à travers les siècles et commente plusieurs des belles photos qui suivent. Elle jette également la lumière sur l'évolution politique et sociale du pays. La Pologne d'avant les partages s'est distinguée par ses châteaux, églises, couvents et quelques constructions citadines médiévales ; certains ordres — en particulier Cisterciens et Jésuites — ont joué un grand rôle dans ce domaine. L'économie moderne transforme, dès le début du XIX[e] siècle, l'aspect de maintes localités et leur donne le caractère plutôt cosmopolite. Ceci est en contradiction avec la tendance des époques passées qui, tout en adoptant les grands styles de l'Occident, leur imprégnaient le cachet national. D. N. E.

Picture Book of Britain. Vols. 1. 2. 3. 4. Londres, Country Life, 1957 ; in-4, 89 + 89 + 74 + 74 pl., 42/-

Il est difficile de rendre justice à un beau livre d'images. Celui-ci, en plus de 300 planches grand format, réunit quatre albums publiés par la revue « Country Life ». Ceux qui connaissent quelque peu l'Angleterre auront plaisir à revoir ces paysages romantiques, ces calmes villages, ces vieux châteaux, et surtout les splendides cathédrales comme les églises de campagne qui magnifient si bien, en ce pays, la dignité du culte et le prix qu'on y attache. Pour d'autres cet album sera une révélation. Il peut aussi servir à illustrer l'histoire d'Angleterre, comme la littérature et d'autres domaines encore. D. Th. Bt.

Margaret Whinney et Oliver Millar. — English Art : 1625-1714. (The Oxford History of English Art). Oxford, Clarendon Press, 1957 ; in-4, XXIV-391 p., 96 pl.

Cette période de l'art anglais est considérée comme une des plus riches et des plus expressives du génie britannique. L'avènement de Charles I[er] est une date dans l'histoire de l'art en Angleterre. L'auteur commence

son livre par le récit des manifestations diverses et somptueuses d'un prince désireux de promouvoir les arts ; malheureusement les guerres civiles vinrent arrêter cet élan. L'auteur de ce volume replace dans son cadre historique et social la vie artistique anglaise durant ce siècle. Les grands noms de peintres du continent se mêlent à ceux de l'Angleterre. Les architectes anglais se font un nom dans l'érection de St Paul's (Wren), d'édifices religieux de la nouvelle observance, de palais. En lisant cet ouvrage, on se rendra compte du grand nombre d'artistes, de genres et d'œuvres qui illustrèrent cette période, des influences étrangères qui s'exercèrent aussi. Le XVIIIe siècle héritera de tous ces efforts. Une excellente bibliographie et un copieux index, ainsi que les planches, achèvent ce beau volume. D. Th. Bt.

E. W. Tristram. — English Wall Painting of the Fourteenth Century. Londres, Routledge et Kegan Paul, 1954 ; in-4, IX-311 p., 64 pl.

Voici une œuvre posthume d'un archéologue réputé, d'un artiste qui consacra toute son existence aux peintures murales anglaises et qui a publié trois autres volumes sur ce sujet, ainsi que de nombreux articles. Non seulement il écrivit sur la peinture murale, mais, habile dessinateur et restaurateur, il contribua énormément au recouvrement de ces peintures. Disons tout de suite que si, dans ce volume, les chapitres historiques et analytiques sont dignes d'attention, le catalogue de toutes les peintures murales du XIVe siècle — il occupe cent quarante pages en texte serré — est un répertoire unique pour l'iconographie religieuse. L'A. fait remarquer dans cette période l'habileté accrue des artistes, la surcharge des motifs, le réalisme qui se développe. D'autre part, il note également l'apparition d'allégories qui ne sont pas toutes aussi directement religieuses et que l'on appelle des « Moralités ». Il montre aussi comment, à cette époque, l'artiste s'inspire davantage d'œuvres littéraires. Toutefois n'est pas assez expliquée la parenté ou l'influence — s'il en est — entre tant de sujets religieux et moralisateurs des cathédrales françaises et de celles d'Angleterre. Les illustrations sont vraiment inédites, pour la majeure partie, et fort clairement reproduites. Les notes bibliographiques, de nombreux index, listes et appendices ajoutent aux analyses de l'A. une richesse de documents pour les chercheurs comme pour les historiens de l'art. Du point de vue religieux, cet ouvrage est aussi un témoin de la croyance religieuse en Angleterre, deux siècles avant la rupture. Pour ce motif, il est aussi d'une valeur particulière. D. Th. Bt.

Quatuor Kedroff. — I, Chants des Vêpres de la tradition monastique ; II, Influence occidentale ; III, Retour à l'ancienne tradition. (Disque). Neuilly s/S, Studio SM ; 30 cm., 33 tours.

Plus précisément, nous avons sur la première face une sélection de chants de la *vsenoščnaja* du dimanche et notamment : *Blagoslovi, duše moja, Gospoda* (versets choisis du ps. 103), *Blažen muž* (versets choisis des ps. 1-3), *Gospodi vozzvach* du 1er ton suivi de deux stichères exécutés avec canonarque, *Světe tichij*, Prokimenon, *Spodobi Gospodi*, *Bogorodice Děvo*, *Budi imja Gospodne*. Sur la seconde face nous entendons *Pod tvoju milostj* (dit ici « cantique polonais ». C'est possible ; mais ce n'est qu'une version

légèrement différente de *Pod tvoe blagoutrobie.* Toutes deux d'ailleurs traduisent 'Υπὸ τὴν εὐσπλαγχνίαν σου, *Sub tuum praesidium*) et deux morceaux de Ljvov : *Dostojno estj* et *Večeri Tvoeja tajnyja.* Finalement *Angel vopijaše* de Balakirev (c'est-à-dire, *grečeskij rospěv*), un koncert (motet) de Ippolitov-Ivanov sur le texte du ps. 133 et le célèbre *Otče naš* de Kedroff père. On voit que le disque est intéressant au plus haut degré par son contenu. L'enregistrement est excellent, la qualité vocale superbe, l'exécution très sûre. Les petites critiques que nous faisons n'infirment pas cette appréciation. Voici donc ce qui nous a moins plu : une certaine recherche dans l'interprétation que nous eussions préférée plus simple et directe ; chanter à quatre des morceaux où la mélodie passe d'une voix à l'autre est une gageure que les exécutants n'ont peut-être pas toujours bien tenue. Pour réussir ce jeu il faut une chorale. Nous avons été déçu par les compositions de Ljvov. Nous pensions qu'il avait fait mieux. Le dernier morceau est une surprise. Nous félicitons M. Kedroff et nous aimerions l'entendre encore, et pour offrir des suggestions : l'enregistrement d'une lecture selon la bonne tradition, d'un alléluia avec versets, d'une ode scripturaire de carême, de quelques-uns de ces exapostilaires qu'on ne chante plus, des stichères des béatitudes, permettrait peut-être de sauver quelque chose avant que la tradition ne s'en perde pour toujours.

D. G. B.

B. Belpaire. — T'ang Kien Wen Tse. Florilège de Littérature des T'ang. (Coll. « Encyclopédie Universitaire »). Paris, Éd. Universitaires, 1957 ; in-8, 422 p.

Le traducteur de ce florilège, l'abbé Belpaire, est le secrétaire de l'Institut belge des Hautes Études chinoises à Bruxelles, Institut qui possède une très riche bibliothèque de littérature chinoise. Son but en publiant cette traduction française d'un choix d'auteurs classiques est de permettre au lecteur occidental d'apprécier les lettres chinoises à une période de leur développement où elles étaient à un apogée : sous les empereurs T'ang (960-1278 ap. J.-C.), époque qui correspond à notre haut moyen âge. Il existe un florilège de cette période, dont la dernière édition date de 1922. C'est dans ce florilège qu'un choix a été fait pour la traduction française ; sur les 151 morceaux, une quarantaine ont été traduits entièrement ou en partie. Les morceaux sont groupés d'après le genre littéraire auquel ils appartiennent, et chaque groupe est précédé d'une courte introduction destinée à éclairer le lecteur français et à lui donner les caractéristiques de la poésie ou de la prose qui va suivre. Ces pièces de différents auteurs chinois sont en général très courtes et d'une remarquable finesse d'observation et de sentimentalité, mais laissant toujours un large champ à l'imagination et à la perspicacité du lecteur. Cette littérature a des ressemblances, par la délicatesse de ses descriptions, avec les dessins chinois que nous admirons sur les vases, les assiettes, les gravures, les tentures et les paravents, qui dépeignent la nature, la vie privée ou publique. Elle révèle une culture raffinée et une préoccupation du bien-être matériel et intellectuel, associé a un souci religieux purement conventionnel. Citons parmi les morceaux les plus caractéristiques : *Les 24 Thèmes du Poète* (p. 68), considérations en quelques lignes sur des sujets abstraits ; *Mâle largesse, Tendresse raffinée, L'Archaïsant sublime*, etc., dont la traduction est émaillée de mots entre

parenthèses, pour établir un lien entre des idées simplement juxtaposées. *Les Mélopées* (des Ondines) *de la Siang* (p. 81) ; *Propos entre Amis* (p. 122) ; *Poèmes sur* (la belle) *Pi, Hong-Ful* (p. 189). Pour goûter cette littérature, il faudrait la lire à petite dose avec de longues réflexions entre chaque morceau ; en s'astreignant à cette discipline cette lecture repose de notre prose contemporaine. D. T. B.

Sir David Kelly. — The Hungry Sheep. Londres, Hollis et Carter, 1955 ; in-8, XVI-244 p., 18/-

L'auteur est un diplomate qui a passé deux ans en Russie soviétique. Il a déjà publié d'autres ouvrages : Mémoires, analyses de politique internationale. Il a lu énormément, dans tous les domaines, et s'est fait une opinion personnelle. Le présent volume part de l'idée que sous les courants historiques de surface il y a des courants profonds ; ce sont ces derniers qui sont déterminants dans l'histoire. La première partie porte le titre général : « La Surface » et décrit l'état actuel du monde à la suite des grands événements de ce demi-siècle : deux guerres, l'apparition du communisme russe, la liberté commerciale, le colonialisme. La seconde partie est franchement une critique des opinions, idées et théories par lesquelles on prétend expliquer et conduire l'histoire : fausses philosophies, systèmes, recherche du matériel au lieu des valeurs spirituelles et morales, erreurs de la psychanalyse, erreurs sur l'homme primitif, distortion de l'idéal chrétien de l'Occident. « La crise de notre civilisation est d'abord d'ordre spirituel ; les difficultés politiques et économiques sont des manifestations de surface ». Un livre à lire et à méditer, et qui n'est pas ennuyeux.
D. Th. Bt.

III. RELATIONS

D. Wilhelm Niesel. — Das Evangelium und die Kirchen. Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen Kreis Moers, 1953 ; in-8, 271 p., DM. 19,50.

L'A. est un membre dirigeant de l'Église évangélique de l'Union — ancienne Union de Prusse (1817) — composée de luthériens et de réformés. Il est de ceux qui se plaignent d'une influence luthérienne trop marquée dans l'Union et s'inquiètent de certains symptômes romanisants. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la tendance générale, non avouée mais évidente, de cet ouvrage où, « à la lumière de l'Évangile », sont soumises à une étude critique : 1° l'Église catholique, 2° l'Église orthodoxe, et 3° les Églises de la Réforme. L'A. commence par l'Église catholique, parce qu'elle « est la plus éloignée de nous » (p. 19). De fait, nous devons constater que l'A. est très éloigné d'elle, avec son interprétation minimaliste de l'Évangile de l'Incarnation et son insistance unilatérale sur l'*Einmalig* de l'Incarnation. L'Église orthodoxe bénéficie ici d'une place un peu plus élevée dans l'échelle des valeurs, grâce au « dialogue constant au sein du Conseil œcuménique ». Les quelques années qui nous séparent du moment

où ce livre fut publié montrent bien ce qui en est et prouvent combien la réalité de ce dialogue est précaire. Cet ouvrage peut aider à en comprendre les raisons. Somme toute, on y trouve peu d'ouverture vraiment œcuménique et beaucoup de jugements rapides et sans nuances. Comme manuel destiné à des étudiants en théologie, ce livre est d'un horizon assez limité. D. T. S.

J. P. Michael. — Christen suchen Eine Kirche. Die Ökumenische Bewegung und Rom. Mit Dokumenten und soziographischen Beilagen. (Herder-Bücherei, Bd 10). Fribourg-Br., Herder, 1958 ; in-12, 188 p., DM. 1.90.

Personne mieux que l'A. de ce petit volume n'était à même de faire une synthèse de tout ce qui concerne les relations interconfessionnelles et de l'évolution du mouvement œcuménique à notre époque. Depuis de longues années il suit de près les événements et les publications dans ce vaste domaine. A notre connaissance, la vue d'ensemble qu'offrent ces pages est unique. Discrètement et avec à-propos on y trouve exprimé, également, tout au long de l'exposé le point de vue catholique. On pourrait objecter que l'angle sous lequel les choses œcuméniques sont envisagées ici est trop allemand. L'A., avec la compétence de quelqu'un qui l'a vécue du dedans, se réfère constamment à l'histoire récente du protestantisme en Allemagne. On ne peut nier que le rôle de ce secteur important du monde œcuménique n'ait été actif et souvent prépondérant, et tout indique qu'il n'est pas encore près d'être terminé. Ainsi, c'est le luthéranisme allemand qui vient de donner au luthéranisme mondial une nouvelle impulsion pour l'étude de l'Église catholique, ce qui aura bientôt aussi, à n'en pas douter, ses répercussions dans d'autres milieux œcuméniques, selon les désirs même de ceux qui en sont les promoteurs. L'ouvrage du Dr Michael constitue une excellente introduction à une matière difficile, abondante et variée, où il importe hautement de bien discerner l'essentiel de l'accessoire et d'avoir assez de liberté intérieure pour doser en toute objectivité et justice l'appréciation et la critique. D. T. S.